۲۸۳

۶۹۹۰

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب بغیة اللبیب فی شرح التهذیب

مؤلف

موضوع

شماره ثبت کتاب ۶۳۲۵۲

شمارهٔ قفسه ۲۳۱

۷

۹۹

خطی - فهرست شده

ج ۲۳۱

هذا كتاب المنية اللبيب في شرح التهذيب

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم اني احمدك حمدا لا يقدر حصره ولا يعلم قدره ولا ينسى ذكره ولا يطوى نشره ولا ينتهي عدده ولا ينقضي امده واشهد ان لا اله الا الله شهادة موجبة لجزيل الاجر سالبة لثقيل الوزر جالبة لعز الثواب خالية من الشك والارتياب واصلي على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد المصطفى وآله الائمة الطاهرين صلوة باقية الى يوم الدين اما بعد فان الالتفات الى علم اصول الفقه وصرف الهمة الى عرفانه واسهار الفكر فيه والبحث عن اقسامه وافنانه وبذل الوسع والطاقة في ايضاحه وبيانه من الامور الواجبة والفروض اللازمة اذ يتعذر بدونه امتثال الاوامر الالهية واستعمال القوانين الشرعية وكان شيخنا الاعظم ورئيسنا المعظم افضل العلماء على الاطلاق واكمل الفضلاء في الافاق قدوة ارباب التحقيق مرجع اولي التنقيب والتدقيق واعلم المتاخرين لسان المتقدمين حجة الله على العالمين جمال الملة والحق والدين ابا منصور الحسن المطهر قدس الله نفسه ونور رمسه وابان برهانه واعلى شانه ورفع في الجنان مقامه ومكانه قد صنف في هذا العلم كتبا كثيرة مختصرات ومطولات وكان اقلها حجما واكثرها علما واحسنها ترتيبا ونظما كتابه المسمى تهذيب الوصول الى علم الاصول فانه قد اجتمع على الحاصل والمحصول واحتوى على النهاية من علم الاصول لكنه لغزارة علمه ونزارة حجمه يحتاج الناظر فيه الى الشرح والتنبيه احببت ان املي عليه شرحا موضحا لمسائله مقررا لدلائله ممهدا لقواعده مشيدا لمقاصده من غير تطويل يفضي الى الملل او تقليل يوجب للاهمال والخلل فوضعت هذا الكتاب المسمى بمنية اللبيب في شرح التهذيب راجيا من الله حسن التوفيق والهداية الى سواء الطريق وهو حسبي ونعم الوكيل قال المصنف بعد الخطبة ورتبت هذا الكتاب الخ اقول المقاصد جمع مقصد وهو موضع القصد والمقدمات جمع مقدمة والمقدمة عبارة عن قضية جعلت جزء قياس والمراد بها ههنا ما يجب تقديمه

تقديمه من المباحث على الخوض في مسائل الكتاب والفصول جمع فصل وهو لغة القطع ويطلق على المميز الذاتي والمراد به ههنا ما يفصل المباحث بعضها عن بعض اذا تقرر هذا فنقول كل طالب امر من الامور يجب ان يكون متصورا له ولو باعتبار ما فان طلب ما ليس بمتصور اصلا محال وان يكون متصورا لغايته والا لكان طلبه عبثا ولهذا بدأ المصنف بتعريف هذا العلم ثم ذكر غايته اعني الغرض المطلوب منه وانما قدم الاول على الثاني لتقدم ذي الغاية عليها في الوجود الخارجي لان العلم بالغاية من حيث انها غاية لشيء معين انما يتحقق بعد العلم بذلك الشيء بالضرورة ولما كان اصول الفقه مركبا من الاصول والفقه وهما جزءان ماديان ومن اضافة الاول الى الثاني وهو جزء صوري مهد قاعدة كلية لكل مركب وهي ان تصوره اي حصول صورته في العقل مستلزم لتصور اجزائه لا مطلقا اي لا من كل وجه بل من حيث صلاحيتها للتركيب كالنجار مثلا اذا تصور الكرسي وجب ان يتصور اجزائه من الخشب والحديد لا من كل وجه بحيث يعلم كونهما مركبين من المادة والصورة او الجواهر الافراد وكونهما قديمين او حادثين بل من حيث صلاحيتها للتركيب والتاليف وهذا المدعى اعني استلزام تصور المركب تصور اجزائه ظ لان حصول المركب في العقل منفكا عن اجزائه محال لاستحالة تحقق الكل بدون جزئه بالضرورة قيل عليه ان اردت بتصور المركب التصور التام استلزم تصور اجزائه كذلك ولم يكف تصورها من الوجه المذكور وحده وان اردت التصور مطلقا ولو بوجه ما لم يستلزم تصور شيء من اجزائه فضلا عن تصورها من الوجه المذكور واجيب بان ههنا قسما آخر وهو المراد وهو تصور المركب من حيث انه يستلزم تصور اجزائه من هذه الحيثية. قال فالاصول الخ اقول لما ذكر ان تصور المركب مستلزم لتصور مفرداته وكان اصول الفقه مركبا من الاجزاء الثلثة المذكورة اشار الى تعريف كل واحد منها على ترتيبها فالاصول لغة ما يبتنى عليها غيرها وفي عرف الاصوليين عبارة عن الادلة لابتناء العلم بالمدلولات عليها واما الفقه فهو بحسب الوضع اللغوي عبارة عن الفهم قال الله تعالى فهم لا يفقهون اي لا يفهمون وقال ولكن لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمونه والفهم قيل هو العلم وقيل جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب وضعف الاول لصدق الفهم على الظن وكذب العلم عليه واما في عرف الاصوليين فهو عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل عليها

اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم كالجنس لشتركه في جميع العلوم وتقييده بتعلقه بالاحكام يخرج العلم المتعلق بالذوات والصفات الحقيقية وتقييد الاحكام بالشرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح عند من يجعلهما عقليين وتقييدها بالفرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام الشرعية الاصولية ككون الاجماع وخبر الواحد ونظايرهما كالقياس والاستصحاب والاستحسان حجة وتقييدها بكونها مستدلا على اعيانها يخرج علم المقلد فانه يعلم كثيرا من الاحكام الشرعية الفرعية لا لكن بالاستدلال على اعيانها بل من حيث ان المفتي افتاه به بالحكم وكلما افتاه المفتي به فهو حكم الله تعالى في حقه فلهذا لا تسمى علومه فقها وتقييدها بكونها بحيث لا يعلم ثبوتها من الدين ضرورة يخرج العلم المتعلق بالاصول الضرورية كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الخمر والميتة فانها اشتهرت في الدين حتى صارت معلومة الثبوت من دين الاسلام بالضرورة وان كانت في الابتداء مما يحتاج الاستدلال عليها وفيه نظر لعدم خروج علم المقلد بما ذكر من القيد فان الاحكام المعلومة للمقلد مستدل المجتهد على اعيانها فيصدق عليه الحد المذكور فانها احكام شرعية فرعية مستدل على اعيانها وان كان المستدل غيره ويدخل ايضا في هذا الحد علم واجب الوجود تعالى وعلم الملائكة وعلم النبي عم بالاحكام المتلقاة من الوحي بهذا الوجه المذكور فاذا هذا الحد غير مطرد ولو قيد حصول العلم بتلك الاحكام بالاستدلال كما فعل جماعة من المتاخرين اندفع النقض المذكور بعلم واجب الوجود وعلم الملائكة وعلم النبي عليه السلام وعلم المقلد ايضا الآن يقال المقلد ايضا يستدل على كل حكم يعلمه تقليدا بانه افتاه المفتي وكلما افتاه به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه وان كانت صورة دليله في الكل واحدة قال وظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم الخ اقول هذا جواب سؤال مقدر يورد على حد الفقه المذكور وتقرير السؤال ان يقال الفقه من باب الظنون فان اكثر طرقه كخبر الواحد والقياس والاستصحاب انما يفيد الظن فكيف يجعلون جنسه العلم مع المباينة بين العلم والظن والجواب المنع من كونه من باب الظنون بل هو معلوم والظن واقع في طريقه وذلك لان المجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي باحد الطرق الشرعية حصل عنده مقدمتان قطعيتان احدهما ان الحكم الفلاني

مظنون الثبوت بالطريق الشرعي وهذه مقدمة وجدانية فان حصول الظن للظان معلوم له بوجدانه والثانية ان كل مظنون الثبوت بالطريق الشرعي يجب العمل به وهذه مقدمة اجماعية فان الاجماع واقع على وجوب العمل بالظن الحاصل من الطريق الشرعي وهما تنتجان وجوب العمل بذلك الحكم فقد ظهر ان الحكم معلوم والظن واقع في طريقه لانه في تصورات المقدمتين لا في النسبة الحكمية فان قلت نتيجة هذا القياس المركب من هاتين المقدمتين انما هو وجوب العمل بالحكم قطعي وذلك لا يستلزم كون الحكم معلوما والنزاع انما هو فيه قلت المراد بكون الحكم معلوما كون وجوب العمل به معلوما قال وليس المراد العلم بالجميع فعلا بل قوة قريبة منه الخ اقول هذا جواب سؤال اخر يورد على حد الفقه المذكور ايضا وتقرير السؤال ان يقال المراد بالاحكام في قولكم الفقه هو العلم بالاحكام ان كان بعض الاحكام لم يطرد بل يصدق الحد بدون المحدود كما في المقلد اذا علم بعض الاحكام الشرعية بالاستدلال على عينه فانه لا يكون بذلك فقيها مع صدق الحد المذكور عليه وان كان المراد جميع الاحكام لم ينعكس بل يصدق المحدود بدون الحد فان كثيرا من الفقهاء لا يحيطون على جميع الاحكام الشرعية حتى ان مالكا سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري والجواب انا نختار القسم الثاني وعدم الانعكاس انما يلزم على تقدير ان يراد العلم بالجميع بالفعل وليس ذلك مرادا وانما هو على تقدير ان يراد العلم بالجميع بالقوة القريبة من الفعل بحيث يكون متمكنا من استخراج الاحكام الشرعية من ادلتها الشرعية وهو الواقع فان الانعكاس ثابت قال واضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه الخ اقول لما فرغ من تعريف جزئي اصول الفقه بادئا باعني الاصول والفقه شرع في تعريف جزئه الصوري وهو اضافة الاول منهما الى الثاني واعلم ان الاسم ينقسم الى اسم العين وهو ما لمسماه جثة كرجل وفرس والى اسم المعنى وهو ما ليس لمسماه جثة كعلم ونطق وكل منهما ينقسم الى اسم غير صفة كما ذكرناه من المثال فيهما والى اسم هو صفة كقائم وراكب في الاول وصادق وكاذب في الثاني اذا تقرر هذا فنقول المصنف اشار الى تعريف الاضافة المذكورة بتعريف مطلق اضافة اسم المعنى الى شيء لاندراج هذه الاضافة التي هي جزء اصول الفقه تحتها لكونه الاصول من اسماء المعاني فهو فرد من افرادها تخصصت باعتبار تخصص متعلقها

اعني المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه وخرجا بغايتها وهو اختصاص المضاف بالمضاف اليه ويعني التقييد بقوله في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف كما ذكر فخر الدين في المحصول فانا اذا قلنا مكتوب زيد لم يكن مختصا بزيد الا في كونه مكتوبا له فقط لا في كونه محبوبا ولا منظورا اليه ولا غير ذلك مما يظهر مشاركة غيره له فيه وح نقول اضافة الاصول الى الفقه يفيد اختصاص الاصول بالفقه في كونها اصولا له قال فاصول الفقه مجموع طرق الفقه على الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها الخ اقول لما فرغ من تعريف اجزاء اصول الفقه شرع في تعريفه نفسه ولما كانت الفاء موضوعة للتعقيب كان قوله فاصول الفقه يشعر بلزوم تعريفه لما ذكر اولا من تعريف الاجزاء باعتبار المعنى اللغوي وقوله مجموع طرق الفقه احتراز عن الطريق الواحد من طرق الفقه فانه وان كان من اصول الفقه الا انه ليس اياه ضرورة تحقق المغايرة بين الشيء وجزئه وطرق الفقه ليشمل الادلة والامارات وقوله على الاجمال معناه كون تلك الادلة ادلة في الجملة من غير اعتبار كونها ادلة في الصورة المخصوصة المعينة فانا اذا قلنا ان الاجماع حجة مثلا لا نذكر انه حجة في المسئلة الفلانية او انه وجد في المسئلة الفلانية فان ذلك ليس من اصول الفقه وقوله وكيفية الاستدلال بها يريد بها الشرائط التي يصح معها الاستدلال بتلك الطرق مثل كونها سالمة عن المعارض او راجحة عليه وقوله وكيفية حال المستدل اراد به البحث عن المفتي والمستفتي والاجتهاد واحكامه واحكام المجتهدين فان الطالب لحكم الله تعالى ان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء وان كان عالما وجب عليه الاجتهاد قال ورسمه باعتبار العلمية العلم بالقواعد التي تستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية الخ اقول لفظ اصول الفقه مركب اضافي من الاصول والفقه وكل واحد من جزئيه قد وضع في اللغة لمعنى واستعمل في العرف في معنى آخر كما تقدم بيانه ثم ان مجموع هذين اللفظين صار علما على علم مخصوص فصار لهذا العلم بهذا الاعتبار تعريفان احدهما بحسب الاضافة والتركيب وهو يتوقف على معرفة معاني الاجزاء التي تركب منها لانه مستفاد من تعريفات اجزائه لانه لا يمكن معرفة المركب بدون معرفة اجزائه وقد تقدم ذلك والثاني باعتبار كون هذين اللفظين علما على هذا العلم وهذا لا التفات

فيه الى الاجزاء من حيث دلالتها على ما وضعت له لغة ولا عرفا وانما الالتفات فيه الى الاستعمال الطاري وهو كونه علما على العلم المخصوص اذا عرفت هذا فنقول رسم هذا العلم بهذا الاعتبار يعني باعتبار كون مجموع لفظي اصول الفقه علما عليه ما ذكره المصنف وهو العلم بالقواعد التي تستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية فقولنا العلم جنس وتقييده بتعلقه بالقواعد يخرج المتعلق بغيرها والمراد بالقواعد الامور الكلية التي ينطبق عليها غيرها وقوله التي يستنبط منها الاحكام يخرج العلم بالقواعد التي يستنبط منها معرفة الماهيات والصفات وتقييده بالاحكام الشرعية يخرج القواعد التي يستنبط منها الاحكام العقلية وتقييده بالفرعية يخرج القواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الاصلية مثل كون الاجماع حجة وجعل المصنف هذا التعريف رسما لهذا العلم لانه تعريف له بالجنس والعوارض الخارجة عنه فان قلت هذا الرسم ليس باعتبار العلمية فانه صادق على العلم وان كان لم يعتبر صدق لفظ اصول الفقه عليه باعتبار العلمية قائمة او غير ها بل وان فرضنا عدم كونه علما نعم هذا رسم له باعتبار غايته قلت المراد بقوله باعتبار العلمية رسمه من غير التفات الى مدلول اللفظين المضاف احدهما الى الاخر اعني اصول الفقه لا بحسب اللغة ولا بحسب العرف لا رسمه من حيث هو مسمى باصول الفقه وح لا ينافي ذلك كون الرسم باعتبار الغاية قال ومعرفته واجبة على الكفاية لتوقف العلم بالاحكام الواجبة كذلك عليه الخ اقول معرفة هذا العلم واجبة ووجوبها على الكفاية بمعنى انه اذا تعلق غرضه بحصولها لاهل لا من مباشر بعينه فاذا اتى به بعض المكلفين سقط عن الباقين اما كونها واجبة في الجملة ولانه قد ثبت في علم الكلام وجوب التكليف ووجوب العلم التصديقي بما وقع التكليف به اعني الاحكام الشرعية وذلك لا يتم الا بهذا العلم اذ العلم التصديقي بالاحكام انما يستفاد من ادلتها وهي انما تستفاد من هذا العلم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا او تكليف ما لا يطاق وكلاهما محالان واما كون وجوبها على الكفاية فلان ما لاجله وجبت معرفة هذا العلم هو الفقه ووجوبه انما هو على الكفاية فيكون هذا ايضا كذلك على الكفاية لانه تابع له والتابع لا يكون اشد من متبوعه بالضرورة قال ومرتبته بعد علم الكلام

واللغة والنحو والتصريف الخ اقول اما تاخر هذا العلم عن علم الكلام فلان هذا العلم باحث عن ادلة هذه
الاحكام الفرعية وكونها مفيدة لها شرعا وذلك متوقف على معرفة الله تعالى وان معرفة الحكم الشرعي
بدون معرفة الشارع محال وعلى معرفة صفاته من كونه عالما قادرا مريدا مرسلا للرسل
وعلى صدق الرسول وعصمته وذلك انما يبتنى في علم الكلام اذ هو المتكفل ببيان هذه
الاصول فلا جرم كان هذا العلم متوقفا على علم الكلام فكان بعده واما تاخره عن اللغة والنحو فلان
الادلة الشرعية التي يبحث عنها في هذا العلم انما تستفاد من الكتاب والسنة وهما عربيان فيتوقف
معرفتهما على معرفة اللغة العربية وعلى معرفة النحو لاختلاف معاني اللفظ الواحد العربي عند
اختلاف حركاته الاعرابية كما تقول ما احسن زيدا وما احسن زيدٌ وما احسن زيدٍ فان الاول
تعجب ومعناه شيء احسن زيدا والثاني نفي ومعناه ما صار زيد ذا حسن والثالث استفهام
ومعناه اي خلق من اخلاق زيد او اي عضو من اعضائه احسن ودلالة هذه في هذه الالفاظ على
هذه المعاني انما تستفاد من علم النحو فكان هذا العلم متاخرا عن اللغة والنحو ايضا واعلم ان تاخر
هذا العلم عن هذه الامور انه متاخر عن جميع مسائل كل علم من هذه العلوم بل عما يتوقف عليه
منها خاصة فان المتكلم يبحث مثلا عن الاعراض هل هي باقية ام لا وهل اللون البسيط عبارة
عن السواد والبياض خاصة او عنهما وعن الحمرة والصفرة والخضرة وهل يجوز خلو الجسم من الكون
والطعم والرائحة ام لا ولا تعلق لهذا العلم بهذه المسائل واشباهها اصلا فلا يكون متاخرا
عنها قال وغاية معرفة احكام الله تعالى لتحصيل السعادة الابدية بامتثالها الخ اقول لما ذكر تعريف
اصول الفقه ووجوبه ومرتبه شرع ذكر غايته والغرض المطلوب منه واعلم ان الشيء قد يراد
لذاته فلا يكون له غاية وراء ذاته بل غايته هي ذاته وقد يكون لغيره فيكون ذلك الغير غاية
له ثم ذلك الغير قد يراد كذلك لذاته وقد يراد لامر آخر وهكذا الى ان ينتهي الى امر يراد لذاته فيكون
ذلك الامر هو الغاية الذاتية والمتوسطات بينه وبين ذي الغاية غايات بالعرض ولما كان
هذا العلم باحثا عن ادلة الفقه وكيفية استنباط الاحكام الشرعية كانت غايته هذا العلم
هي الفقه اي معرفة احكام الله تعالى وغاية الفقه والغرض المطلوب منه تحصيل السعادة الابدية

الابدية والخلاص عن الشقاوة السرمدية بامتثال اوامر الله تعالى والانزجار عن نواهيه
وتحصيل السعادة والخلاص عن الشقاوة مقصود لذاته فهي الغاية الذاتية والفقه ادخل
في الغاية الذاتية من هذا العلم ولا امتناع في كون بعض العلوم غاية لعلم اخر كما لا امتناع في كونه
آلة له قال ومباديه التصديقية من الكلام واللغة والنحو والتصورية من الاحكام الخ اقول
لكل علم على الاطلاق مسائل يبحث عنها ومباد لتلك المسائل وهي قسمان تصورات وتصديقات
والمبادي التصورية هي حدود اشياء تستعمل في ذلك العلم وهي اما حد موضوع العلم او حد اجزائه
او حد جزئياته ان كانت له جزئيات او حد اعراضه الذاتية واما المبادي التصديقية فهي مقدمات
يتوقف ذلك العلم عليها وهي قد يكون ضرورية وقد يكون كسبية يتكفل ببيانها علم اخر فيكون مسائل منه
والمبادي التصورية لهذا العلم هي معرفة الاحكام من حيث التصور فان الناظر في هذا العلم انما ينظر
في ادلة الاحكام الشرعية فيجب ان تكون متصورة لها قالوا ولا يجوز ان يكون اثبات هذه الاحكام
من جملة مبادي هذا العلم والا لزم الدور لان العلم بثبوت هذه الاحكام انما يستفاد من
ادلتها فلو توقفت الادلة عليه دار وفيه نظر لان المستفاد من ادلة الاحكام انما هو اثبات تلك
الاحكام في الصور المعينة المخصوصة على سبيل التفصيل وذلك يمتنع ان يكون من المبادي لما
ذكروه من لزوم الدور واما اثبات الاحكام في صورة ما على سبيل الاجمال فليس مستفادا من
ادلتها بل هو معلوم بالضرورة من الدين فح لا يلزم من كونه من مبادي هذا العلم دور وفي انحصار
المبادي التصورية لهذا العلم في الاحكام نظر يعرف مما تقدم من تقسيم المبادي التصورية واما
التصديقية ففي الكلام واللغة والنحو اما الكلام فلان العلم بادلة الاحكام الشرعية وكونها
مفيدة لها شرعا يتوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الوجوب الشرعي بدون الموجب محال وعلى
معرفة صفاته تعالى لكونه قادرا عالما مريدا وعلى معرفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وثبوت صدقه المتوقف
على دلالة المعجزة عليه والبحث في هذه الامور انما يكون في علم الكلام واما اللغة والنحو فلان الادلة
ماخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيان والاستفادة من الالفاظ انما يكون بعد العلم بموضوعاتها
اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والانفراد والاشتراك والحذف والاضمار وغير

النية ينتج كل وضوء يجب فيه النية والثاني كقولنا صلوة الوتر تؤدى على الراحلة ولا شيء من الصلوات
المفروضة يؤدى على الراحلة ينتج صلوة الوتر ليست من الصلوات المفروضات وبعض الفقهاء عرف
الدليل بانه الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري فبالامكان يدخل الدليل الذي لم
ينظر فيه ولم يتوصل به فان عدم التفطن له والتوصل به لا يخرجه عن كونه دليلا عند لوله واحترز
بالصحيح عن النظر الفاسد وتقييد المطلوب بالخبري يخرج عنه الحد فانه يتوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب
الا انه ليس خبريا واما الامارة فقد عرفها المصنف بانها الذي يفيد معرفة ظن شيء اخر واشار الى ذلك
بقوله والامارة ظنه عطفا على قوله والدليل ما يفيد معرفة العلم بشيء اخر والهاء في قوله ظنه عائدة
على الشيء الاخر وقيل الامارة ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن قال والعلم لا يحد والا
جاء الدور الخ اقول اختلف الناس في ذلك فذهب المحققون الى ان العلم غني عن التعريف
لانه من الكيفيات الوجدانية التي تجدها كل عاقل من نفسه كالالم واللذة والجوع والشبع والفرح
والغم وغيرها من الوجدانيات واستدل فخر الدين الرازي على استحالة تعريفه بان العلم لو كان معرفا
لكان المعرف له اما نفسه او غيره والقسمان باطلان فكونه معرفا باطل اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان القسم الاول من قسمي التالي فلان المعرف للشيء يجب ان يكون متقدما على
المعرف في المعرفة واجلى منه والشيء يستحيل ان يكون متقدما في المعرفة على نفسه وان يكون
اجلى من نفسه واما بطلان القسم الثاني فلان ذلك الغير لا يعرف الا بالعلم لان ما عدا العلم لا
يعلم الا به فلو كان معرفا للعلم لكان كل واحد منهما معرفا لصاحبه وهو دور محال ويلزم
كون كل منهما اعرف واجلى من نفسه وانه محال وفيه نظر فان للمانع ان يمنع من بطلان
القسم الثاني من قسمي التالي قوله لان ذلك الغير لا يعلم الا بالعلم قلنا ان اردت انه يعلم
بالعلم بمعنى كون العلم حدا او رسما له فهو ظاهر الفساد وان اردت ان ذلك الغير لا يكون معلوما
حتى يحصل منه العلم المتعلق به في النفس فهو مسلم لكن الدور غير لازم ح لان حصول
صفة العلم في النفس لا يتوقف على الحد انما يتوقف على الحد العلم بحقيقة العلم الحاصل كغيره من
الصفات النفسانية كالارادة والقدرة مثلا فان كون الشيء مرادا ومقدورا انما يتوقف

يتوقف على قيام الارادة او القدرة المتعلقتين به بالنفس لا على العلم بحقيقتهما هذا اذا كان المراد فهم
بالعلم المدعى استحالة تعريفه العلم بالمعنى الاعم الشامل للتصورات والتصديقات باسرها ولو كان
المراد به العلم بالمعنى الاخص اعني الاعتقاد الجازم المطابق الثابت وهو الظاهر من كلام المتكلمين
في تعريفاتهم له حيث قالوا في تعريفه انه اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمانينة النفس او معرفة المعلوم
على ما هو به مع طمانينة النفس او اعتقاد يقتضي سكون النفس لم يصدق قوله ان ما عدا العلم لا يعلم
الا بالعلم لان العلم بالماهيات والحقايق وسائر المعاني بمعنى التصور لا يتوقف على العلم بالمعنى الاخص
المذكور وهي مواد الحدود والرسوم فيجب ان يكون حد العلم مؤلفا منها ولا دور قال والنظر ترتيب
امور ذهنية ليتوصل بها الخ اقول هذا اجود تعريفات النظر فانه مركب واجود رسوم المركب ما كان
باعتبار علله الاربع اعني المادية والصورية والفاعلية والغائية وهو هنا كذلك فان الامور الذهنية
تجري مجرى المادة للنظر فانه انما يتحصل منها والترتيب العارض لتلك الامور عن التاليف المخصوص
يجري مجرى الصورة والتوصل بها الى الاخر هو الغاية وفي قوله ليتوصل ضمير الفاعل وهو شامل للنظر في التصورات
والتصديقات سواء كانت علوما او ظنونا او غير ذلك فان الامور الذهنية يشمل المعاني المفردة
المتصورة اعني الاجناس والفصول والخواص التي تتالف منها الحدود والرسوم والتصديقات
اعني القضايا التي تتالف منها الحجج والتحصيل الراجح خاصة للنظر يتميز بها عن غيره من الاقوال
وان لم يكن ثبوت محمول المطلوب بالنظر لموضوعه او سلبه عنه بينا والا لم يكن نظريا بل كان بديهيا
افتقر الى اوسط بانضمامه الى موضوع المطلوب يحصل مقدمة وبانضمامه الى محمول المطلوب يحصل اخرى
افتقر كل نظر الى مقدمتين فان كانتا علميتين فالنتيجة يجب كونها علمية والا فلا قال
والظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم والشك سلب الاعتقادين والجهل البسيط
عدم العلم والمركب كذلك مع اعتقاده الخ اقول الاعتقاد عبارة عن حكم الذهن بامر على اخر
وعلى هذا يكون جنسا للعلم والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد والمتكلمون ينكرون ذلك
ويجعلونه نوعا مغايرا للعلم والظن مباينا لها والصواب هو الاول فاذن الظن اعتقاد
راجح يجوز معه النقيض فقولنا اعتقاد جنس شامل للاقسام المذكورة وقولنا راجح يخرج به

ذلك وبه معرفة مدلولات الحركات الاعرابية والصيغ المختلفة والتصاريف المتباينة بحسب
الوضع وغير ذلك مما يبيّن في علم اللغة والنحو قال وموضوعه طرق الفقه على الاجمال ومسائله
مطالبه المثبتة فيه الخ اقول موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية وهي
اللاحقة له لذاته او لجزئه او لعرض يساويه في ذاته كالتعجب والحركة بالارادة والضحك للانسان
ولما كان هذا العلم باحثا عن الاحوال العارضة للادلة الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية
استنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال كالعموم والخصوص والاوامر والنواهي والمجمل و
المبيّن وغير ذلك من العوارض الذاتية للادلة لاجرم كان موضوع هذا العلم هو ادلة الفقه
على الاجمال وانما قال على الاجمال لما عرفت من انه لا يبحث عن عوارض
الادلة من حيث دلالتها على الصور المخصوصة بل يبحث عنها من حيث هي ادلة الاحكام
الشرعية في الجملة كما تقدم واما مسائل العلم فهي المطالب التي يبحث في ذلك العلم نسبة محمولها
الى موضوعها بالبرهان فمسائل اصول الفقه هي المطالب المثبتة فيه بالبرهان مثل كون الاجماع
حجة والنص مقدم على القياس وما شابه ذلك قال والدليل ما يفيد معرفة العلم بشيء آخر اثباتا
او نفيا والامارة ظنه الخ اقول لما ذكر ان اصول الفقه عبارة عن ادلة الفقه بالكيفيتين المذكورتين
وجب عليه ان يبيّن معنى الدليل وهو في اللغة يطلق على الدال وهو الناصب للدليل والذاكر
له ويطلق ايضا على كل ما فيه دلالة وارشاد واما بحسب العرف فقد عرفه المصنف بانه الذي تفيد
معرفته العلم بشيء آخر اثباتا او نفيا وهو تعريف له بحسب غايته ومراده بالعلم ههنا العلم التصديقي
خاصة واشار الى ذلك بقوله اثباتا او نفيا اذ لو كان المراد العلم التصوري او الشامل للتصور
والتصديق لم يطرد لصدقه على الحد فان معرفته تفيد العلم بشيء آخر وهو المحدود وليس بدليل بل
وعلى ساير الماهيات الملزومة لاشياء اخر لزوما بيّنا فان معرفتها مفيدة للعلم بلوازمها وليست
ادلة بحسب العرف وهذا الحد غير منعكس لخروج الدليل الثاني بعد ايراد الدليل الاول منه لانه لا يفيد معرفة
العلم بشيء آخر لاستحالة تحصيل الحاصل واجتماع الامثال مع صدق الدليل عليه والعلم والمعرفة مترادفان
وبعضهم فرق بينهما فجعل العلم ما تعلق بالماهيات المركبة والمعرفة ما تعلق بالحقايق البسيطة ولهذا

ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله وآخرون جعلوا المعرفة ما تعلق بالجزئيات والعلم ما تعلق
بالكليات وينقسم الدليل الى لمّي وانّي فالاول الاستدلال بالعلة على المعلول كما تقول زيد
متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم ينتج زيد محموم فقد استدللنا بتعفن الاخلاط
على حمى زيد وهو علة لها والثاني الاستدلال بالمعلول على العلة او باحد المعلولين على الآخر فالاول
كقولنا زيد محموم وكل محموم فهو متعفن الاخلاط ينتج زيد متعفن الاخلاط فقد استدللنا
بحمى زيد على تعفن الاخلاط الذي هو علتها والثاني كقولنا زيد به حمى الغب وكل من به حمى الغب
فله قشعريرة ينتج زيد له قشعريرة فقد استدللنا بالحمى المذكورة وهي التي تنوب في كل يوم مرة
على قشعريرة وهما معلولا علة واحدة وهي تعفن اخلاط وحصولها خارج عروقه وهذا القسم
اعني الثالث مركب من الاولين فان وجود احد المعلولين دليل على وجود علته بالطريق الثاني
ووجود علته يدل على وجود معلولها الآخر بالطريق الاول وقد يخص المصنف لفظ الدليل بالقسم
الثالث اعني الاستدلال بالمعلول على العلة فهو اذا مشترك بينه وبين المعنى الاول الشامل له
ولقسيمه اشتراكا لفظيا وينقسم الدليل ايضا الى عقلي وهو ما يكون مقدماته عقلية محضة كما
ذكرناه من الامثلة وقد يكون نقليا وهو ما يكون احد مقدمتيه نقلية والاخرى عقلية وذلك
كما في السمعيات فانا اذا استدللنا على وجوب امر مثلا قلنا الامر الفلاني قال النبي صلعم انه واجب
وكلما قال الرسول عم انه واجب فهو واجب فالاولى سمعية والثانية عقلية وهل يتركب من
النقليات المحضة دليل قال الاكثرون لا لان النقل انما يكون حجة اذا كان المنقول عنه صادقا
وكونه صادق مقدمة عقلية ويمكن ان يقال انه لما ثبت صدق الرسول صلعم في جميع اخباراته امكن
ان يتألف من تلك الاخبارات مقدمات متناسبة منتجة لمطلوب ما وان كان لا بد من انتهاء تلك
المقدمات فاخر الامر الى المقدمات العقلية بالطريق المذكورة الا انه لا يلزم من انتهائها الى المقدمات
العقلية ان لا يتألف منها دليل كما لا يلزم من انتهاء القضايا النظرية الى القضايا الضرورية ان لا
يتألف من القضايا النظريات دليل وايضا الدليل ينقسم الى ما يفيد العلم بالاثبات والى ما يفيد
العلم بالثبت والى ما يفيد العلم بالنفي والاول كقولك كل وضوء عبادة وكل عبادة تجب فيها

الشك ان جعلناه من قبيل الاعتقادات وقولنا يجوز معه النقيض خرج به العلم والجهل المركب
واعتقاد المقلد المقارن للجزم وجواز النقيض لا نريد به الجواز في نفس الامر بل في اعتقاد
المعتقد ولا نريد به التجويز التحقيقي فان الظان قد يغفل عن نقيض المظنون بل ما هو اعم من ذلك
بحيث يشمل التجويز التقديري وينقسم الظن الى صادق وهو المطابق وكاذب وهو ما ليس
بمطابق ومن مرجوح الظن اعني الطرف المقابل للمظنون هو الوهم واما الشك فقيل انه سلب الاعتقادين
وفيه نظر فان الخالي عن الشيء غير معتقد لاحد طرفيه مع انه لا يسمى شاكا والاولى ان يقال انه تردد بين
الاعتقادين مع خطورهما بالبال والجهل يطلق على بسيط وهو عدم العلم وينقسم الى مجهول التصور
ومجهول التصديق ومركب وهو اعتقاد العلم مع عدم العلم فالجهل بالمعنى الاول جزء من الثاني
فلا يكون من التصور المحض جهل مركب بهذا المعنى قال تعالى واعتقاد الرجحان جنس للاعتقاد
الراجح الخالي عن الجزم الخ اقول الرجحان تارة يكون للمعتقد وذلك بان يكون احد طرفي الممكن
اولى بالوقوع من الحصول اكثر اسباب وجوده وشرائطه كنزول المطر عند وجود الغيم الرطب الزماني
المعهود نزوله فيه فان نزوله يكون ارجح من عدم نزوله ثم اعتقاد هذا الرجحان تارة يكون
علما بان يكون جازما مطابقا ثابتا وتارة يكون ظنا كما اذا تجرد عن الجزم فهو اذن جنس
لهما وتارة يكون الرجحان للاعتقاد نفسه وذلك بان يكون عند المعتقد اعتقاد نزول
المطر واعتقاد عدم نزوله وكل منهما جايز لكن اعتقاد نزوله اقوى وارجح فيكون ذلك الاعتقاد
الراجح ظنا لما عرفت من ان الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض والاول وهو اعتقاد الرجحان
جنس للثاني اعني الاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم كما بيناه واعلم ان كون اعتقاد الرجحان جنسا للاعتقاد
الراجح الخالي عن الجزم انما يتحقق عند اتحاد المتعلق بان يكون متعلق ذلك الاعتقاد الراجح ذلك الرجحان
المعتقد بحيث يصير الاول اعتقادا متعلقا بالرجحان اعم من ان يكون جازما او غير جازم والثاني
اعتقادا متعلقا بالرجحان والخلو عن الجزم قال ويستجمع العلم الجزم والمطابقة والثبات ولا ينتقض
بالعاديات لحصول الجزم وامكان النقيض بالاعتبارين الخ اقول الاعتقاد اما ان يكون جازما
اولا والثاني الظن والاول اما ان يكون مطابقا اولا والثاني الجهل والاول اما ان يكون ثابتا

هو الموفق المعين

ثابتا للموجب من حس او عقل او مركب منهما اولا والثاني اعتقاد المقلد للحق والاول العلم فقد
استجمع العلم ثلثة اشياء الجزم وهو عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع امتناع ان لا يكون كذا و
المطابقة والثبات قيل عليه ان ذلك منقوض بالعلوم العادية مثل كون الجبل لم ينقلب ذهبا
والبحر لم ينقلب دما والاواني التي في بيوتنا لم يصر عند غيبتنا عنها اناسا مدققين في علم
المنطق والهندسة فان انتفاء هذه الامور معلوم لنا بالضرورة مع انتفاء الجزم بها لان الله تعالى
قادر على كل مقدور فيجوز ان يجعل الجبل ذهبا والبحر دما والاواني عند غيبتنا اناسا موصوفين
بالاوصاف المذكورة والجواب المنع من عدم الجزم بانتفاء هذه الامور بل هو حاصل بالنظر الى
العادة فان هذه الامور ممتنعة بالنظر اليها وان جاز وقوعها بالنظر الى ذواتها الممكنة وقدرة الله تعالى
المتعلقة بجميع الممكنات فان ذلك اعتبار اخر مغاير للاول قال الفصل الثاني في الحكم الشرعي الحكم
خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع والاقتضاء قد يكون للوجود
مع المنع من النقيض فيكون وجوبا والا فيكون ندبا وقد يكون للعدم مع المنع من النقيض فيكون
حراما والا فيكون مكروها والتخيير الاباحة والوضع كالحكم على الوصف بكونه شرطا او سببا او مانعا وتخارج
بنوع من الاعتبار الى الاول الخ اقول اختلف الاشاعرة في تعريف الحكم الشرعي فقال الغزالي الحكم خطاب
الشرع المتعلق بافعال المكلفين والخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام فبقيد اللفظ خرجت الاشارات
والعقود والنصب والخطوط وبالمفيد خرج المهمل وبقولنا المقصود به الافهام يخرج كلام النائم
وانه تم ونقض في طرده بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون واشباهه كقوله تعالى والله بما تعملون خبير فان
الحد المذكور صادق عليه لكونه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وليس حكما شرعيا اتفاقا فزاد
بعض المتاخرين في الحد المذكور لدفع هذا النقض قوله بالاقتضاء او التخيير والاقتضاء هو الطلب وهو
قد يكون للوجود مع المنع من نقيضه الذي هو الترك وهو الوجوب او لا مع المنع من الترك فهو الندب
وقد يكون للعدم وهو الترك فاما مع المنع من نقيضه الذي هو الفعل وهو التحريم او لا مع المنع من نقيضه
وهو الكراهة والتخيير الاباحة ونقض في عكسه بكون الشيء شرطا وسببا ومانعا كما يقول الدلوك سبب
للصلوة والطهارة شرط لها والنجاسة مانعة منها فان الحد المذكور غير متناول لها وانها صادق

عليهما مع كونهما احكاما شرعية فزاد بعضهم فيه لدفع هذا النقض قوله او الوضع ليندرج هذه
الامور فيه فان كون الدلوك سببا للصلوة والطهارة شرطا لها والنجاسة مانعة منها انما هو بوضع الشارع
وهذا الحد بعد التتمة هو المذكور في الكتاب ومن الناس من دفع هذا الاخير بان منع من كون هذه الامور
احكاما شرعية بل هي اعلام للاحكام واخرون بانها عائدة بنوع من الاعتبار الى الاول اعني الاقتضاء
او التخيير فانه لا معنى لكون النجاسة مانعة من الصلوة الا تحريم الصلوة معها والى هذا اشار المصنف
بقوله وربما يرجع بنوع من الاعتبار الى الاول وفي عبارة المصنف نظر وذلك انه قسم اقتضاء العدم الى
الحرام والمكروه والاجود تقسيمه الى التحريم والكراهة كما قسم اقتضاء الوجود الى الوجوب والندب دون
الواجب والمندوب وقال التخيير الاباحة ولم يقل المباح وذلك لان الحرام والمكروه موضوعا هذا
النوع من الاقتضاء لا من جزئيات المنقسم اليهما بل المنقسم اليهما عوارضهما اعني التحريم والكراهة
قال والواجب ما يذم تاركه ولا يرد عليه المخير والموسع والكفاية لان الواجب في المخير والموسع الامر
الكلي وفي الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام الاخر فكان التارك فاعلا له ان يزاد في الحد مطلقا الى بدل
ويرادفه الفرض والمحتوم واللازم اقول لما ذكر تعريف الحكم الشرعي واقسامه شرع في ذكر متعلقات
تلك الاقسام من حيث تعلقها بها وبدء بالواجب لتعلق الطلب المؤكد بوجوده واعلم ان
الوجوب في اللغة يقال على الثبوت والاستقرار كقوله ع اذا وجب المريض فلا تبكين عليه باكية
اي استقر وزال عنه التزلزل والاضطراب ويطلق ايضا على السقوط كما قال الله تعالى فاذا وجبت
جنوبها اي سقطت فاذا الواجب اما الساقط واما الثابت واما في عرف الفقهاء والوجوب عبارة
عما تقدم في تقسيم الحكم وهو الخطاب الشرعي المتعلق بافعال المكلفين باقتضاء الوجود المانع
من العدم فالواجب هو الفعل الذي تعلق به الوجوب وقد كان هذا القدر كافيا في تعريفه وكذا
متعلقات باقي اقسام الحكم فان التقسيم الى لف مع تقدير تعريف الحكم الشرعي الذي هو جنس
لكل الاحكام كاف في تعريفها لكن المصنف لم يكتف بذلك بل جرى على عادة اهل هذا العلم في ذكر
رسومها المنقولة عن العلماء واجود رسوم الواجب ما نقل عن القاضي ابي بكر وهو قوله
الواجب ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه فنقول ما يذم اجود من قولنا ما يعاقب لان الله

لان الله قد يعفو عن تارك الواجب ولا يقدح ذلك في وجوبه وخير من قولنا ما يخاف العقاب على تركه
لان ما ليس بواجب قد يخاف على تركه عند الشك في وجوبه وقوله شرعا ليخرج الواجب العقلي الذي يذم
تاركه عقلا عند من يقول به وقوله على بعض الوجوه ليتناول التعريف الواجب الموسع والمخير والكفاية
فان الموسع يذم تاركه على بعض الوجوه وهو ما اذا تركه في جميع وقته والواجب المخير اذا اخل بجميع الخصال للخصال
والكفاية اذا تركه المكلفون باسرهم وهذا الرسم ارتضاه فخر الدين الرازي واكثر المتأخرين من الاشاعرة
واعترض بانه غير مطرد فان الساهي والنائم والمسافر وغيرهم من ذوي الاعذار لا يجب عليهم الصوم
مثلا ويذمون على تركه شرعا على بعض الوجوه وهو تقدير انتفاء اعذارهم فان اجيب بان الوجوب ثابت
على ذلك التقدير وانما يسقط بالنوم والسهو والسفر قلنا فالواجب على الكفاية والموسع والمخير يسقط بفعل
البعض وبفعله في اخر الوقت وبفعل بدله فلا حاجة الى القيد فيها كما لا حاجة الى القيد في الساهي والنائم
والمسافر والمصنف لما بعث مراده حذف من الحد المذكور هذا القيد اعني قوله على بعض الوجوه لذلك واقتصر
على ما قبله مع حذف قوله شرعا لان الوجوب عنده قد يكون عقليا كما يكون شرعيا فيذم تاركه عقلا ولا
يرد عليه النقض في عكسه بالواجب الموسع والمخير والكفاية لتحقق الوجوب فيها مع ان تاركها لا يذم
لان الواجب في المخير الامر الكلي الصادق على الخصال المتعددة فبايتها اتى المكلف كان اتيا به فلا
يتحقق تركه للواجب مع اتيانه بخصلة من الخصال وان ترك الباقيات وكذا القول في الموسع فان
الواجب عليه ايقاع العبادة في الوقت وهذا امر كلي صادق على ايقاعها في اول الوقت ووسطه واخره
واما الواجب على الكفاية ففعل كل واحد من المكلفين قائم مقام الباقين لحصول غرض الشارع و
هو وقوعه من مكلف ما فكان التارك للفعل فاعلا له باعتبار وجود ما هو قائم مقامه وهو وقوعه
من غيره واذا اردنا دفع النقض المذكور من غير تكلف في جوابه زدنا في الحد المذكور قولنا لا الى بدل
واعلم انه كان ينبغي ان يضاف الى قيود الحد المذكور ما يذم تاركه قوله على تركه لانه بدونه غير مطرد لصدقه
على المباح بل وعلى الحرام اذا تركه تارك واجب او فاعل محرم آخر ولما حذف المصنف من الحد لفظ
شرعا لم يبق مطردا لصدقه على كثير من الافعال المباحة والمحرمة والمندوبة فان تاركها قد يذم بان

يذمه الشارع على تركها اما المتعلق غرض الشارع له بايقاعها لامر دنيوي او لكونه كافرا يترك ذلك مجرما اذا تقرر هذا فاعلم ان الذم قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبي عن اتضاع حال الغير والاتضاع الخفاض المنزلة ويرادف الواجب اللازم والمحتوم والفرض خلافا للحنفية فانهم خصوا الفرض بما ثبت بدليل قطعي والواجب بما ثبت بدليل ظني قالوا لان الفرض لغة التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه الذي علم منه تعالى انه قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بظني فانه الواجب لانه الذي سقط علينا ولا نسميه فرضا لعدم علمنا بانه تعالى قدره علينا وهذا كلام لا يخفى على المتامل ضعفه فان الفرض التقدير سواء كان في طريق معرفته علم او ظن كما ان الساقط الواجب مع قطع اعتبار طريق ثبوته ولكن لا مشاحة في الاصطلاح قال والمحظور هو الذي يذم شرعا فاعله ويرادفه الحرام والمزجور عنه والمعصية والذنب والقبيح اي اقول المحظور في اللغة الممنوع يقال حظرت عليك كذا اذا منعته ويطلق ايضا على القطعة من الحظيرة وهي البقعة المنقطعة التي تاوي اليها المواشي ويقال ايضا على كثرت افاته كما يقال فلان محظور اي كثير الافة واما بحسب الاصطلاح فقد عرفه المصنف بانه الذي يذم فاعله وهو غير مطرد لصدقه على الافعال المباحة والواجبة اذا ذم فاعلها غير الشارع من غير استحقاق كما قلناه في الواجب وكان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان الذم على الفعل والا لصدق على الافعال الواجبة والمندوبة والمباحة انها محظورة اذا صدرت عن فاعل محرم او تارك واجب ويرادفه الحرام والمزجور عنه بمعنى ان الله تعالى اذا زجر عنه والمعصية اي فعل ما كره الله تعالى على راي الحنفية والمعتزلة من انه تعالى كاره للمعاصي وعند الاشاعرة ان المعصية فعل ما نهى الله تعالى عنه والذنب وهو المنهي عنه الذي يتوقع عليه العقوبة والمؤاخذة والقبيح ومعناه الذي على صفة مؤثرة في استحقاق فاعله الذم او الذي نهي عنه شرعا وسياتي البحث في ذلك قال والمندوب هو الراجح فعله مع جواز تركه وهو المرغب فيه والنافلة والمستحب والتطوع والاحسان والسنة واما المباح فمفهومات وجوده وعدمه وهو الجائز والحلال والطلق والمكروه وهو الراجح تركه

ولا عقاب على فعله ويطلق على الحرام وترك الاولى بالاشتراك اقول هذه تعريفات متعلقة بباقي الاحكام فالمندوب في اللغة ماخوذ من الندب وهو الدعاء الى امر مهم ومنه قول الشاعر لا يسالون اخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا واما في العرف فهو عبارة عما ذكره المصنف فهو الراجح فعله مع جواز تركه فالراجح فعله جنس له وللواجب وتقييده بجواز تركه فصل يفصله عن الواجب وفيه نظر فان انواع الرجحان كثيرة مختلفة فان اراد واحدا منها بعينه فهو الرجحان بالنظر الى طلب الشارع او غيره مع عدم اتيانه بلفظ يدل عليه لم يجز اذ المقصود من الحد الايضاح والبيان وان اراد مطلق الرجحان لم يطرد فان الفعل الراجح باعتبار كونه مرادا لتحصيل مصلحة دنياوية او دفع مفسدة كذلك او باعتبار كونه مشتهى كالاكل والشرب والوقاع قبل الشرع يصدق عليه الحد المذكور وليس مندوبا ايضا فان لفظ الجواز يصدق على الامكان الخاص وعلى اذن الشارع في الشيء وعلى عدم اشتمال الشيء على صفة توجب الذم وهذه معان مختلفة وليس في اللفظ ما يدل على احدها فيتحقق الاجمال وهو غير جائز في الحدود وايضا فرجحان الفعل قد يكون على الترك وقد يكون على فعل آخر فالاجمال متحقق من هذا الوجه ايضا ويقال للمندوب المرغب فيه لان الشارع وعد المكلف على فعله الثواب والنافلة ومعناه انه طاعة غير واجبة فان للمكلف ان يفعله من غير حتم والمستحب معناه ان الله تعالى احبه والتطوع ومعناه ان المكلف انقاد الى الله تعالى بفعله مع كونه قربة من غير حتم والسنة وهو مفيد عرفا كونه طاعة غير واجبة ولفظ السنة مختص في العرف بالمندوب لحسن قولهم هذا الفعل واجب او سنة وبعض يقولون ان لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول كل ما علم وجوبه او ندبيته بامر النبي او بادامته واستمراره على فعله فان السنة ماخوذة من الادامة ولهذا يقال الختان من السنة ولا يراد به انه غير واجب والاحسان وذلك اذا كان به نفع موصلا الى الغير مع القصد الى ايقاعه واما المباح فهو في اللغة ماخوذة من الاباحة وهي الاعلان ومنه باح فلان بسره واما في العرف فقد عرفه المصنف بما يلي وجوده وعدمه وكان ينبغي ان يضم اليه قوله في انه لا صفة له زائدة على حسنه او بالنظر الى خطاب الشارع اذ لولا تقيد ما في التحت ولم يطرد لصدقه على جميع الافعال الممكنة سواء كانت واجبة او مندوبة او محرمة ويقال للمباح

ما يدل

الحلال والطلق والجائز واما المكروه فهو في اللغة ماخوذ من الكراهة وهي الشدة في الحرب واما في العرف فقد عرفه المصنف بانه الراجح تركه ولا عقاب على فعله فقوله الراجح تركه جنس له وللحرام وقوله ولا عقاب على فعله يخرج الحرام وهو ينتقض في طرده بالحرام اذا عفا الله عن فاعله وبالمحرمات الصغاير فان تركها راجح ولا عقاب على فعلها لكونها تقع مكفرة وهو اعني لفظ المكروه مشترك بين ثلثة معان ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما علم فاعله او دل على ان تركه خير من فعله وان لم يكن على فعله عقاب والمحظور وهو ترك الاولى كترك النافلة وليس تركها مكروها الا باعتبار كونها منهيا عنه بل لكثرة الفضل في فعلها قال الفصل الثالث في تقسيم الفعل وهو على وجوه الاول قد يوصف بالصحة وهو في العبادات ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط القضاء فصلوة من ظن الطهارة صحيحة على الاول خاصة وفي العقود ترتب الاثر عليه وقد يوصف بالبطلان وهو ما قابل الاعتبارين وهو مرادف للفاسد خلافا للحنفية حيث جعلوا الفاسد مختصا بالمنعقد باصله دون وصفه كالربوا المشروع من حيث انه بيع الممنوع من حيث الزيادة اقول عرف المعتزلة الفعل بانه ما وجد بعد ان كان مقدورا والاوايل بانه هيئة التغير فاخر وبعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان الى الوجوب وتقسيمه يكون من وجوه متعددة والذي ذكره ههنا ما يتعلق بالاحكام الشرعية والتقاسيم التي ذكرها المصنف كذلك وهي من وجوه الاول تقسيم الفعل باعتبار الصحة والبطلان والبطلان فانهما عارضان للافعال التي يمكن وقوعها على الوجهين وتلك الافعال المعروضة لهما قد تكون من العبادات وقد تكون من المعاملات والمصنف عرف الفعل الموصوف بالصحة من حيث موصوف بها اذا كان من العبادات بما عرفه به المتكلمون وهو ما وافق الشريعة وقالت الفقهاء انه ما اسقط القضاء وفائدة الخلاف تظهر في صلوة من يظن الطهارة مع كذب ظنه فانها صحيحة على التفسير الاول لكونها موافقة للشريعة من حيث هو متعبد بظنه والقضاء وجب بامر مجدد وباطلة على التفسير الثاني لعدم اسقاطها القضاء ويرد على طرد الاول ما لا يوصف بالصحة من الافعال الموافقة للشريعة كالختان مثلا وعلى عكس الثاني ما لا قضاء له من الفرايض كصلوة العيدين والنذر المطلق والقضاء نفسه ومن النوافل

والاوايل

التقيل

هو الموفق المعين

النوافل كغير المرتبة فانها ليست مسقطة للقضاء مع اتصافها بالصحة واما اذا كان من العقود فالصحيح منها ما ترتب عليه اثره اي حصلت منه غايته والغرض المقصود منه كالبيع مثلا فان غايته انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البايع فما افاد ذلك فهو الصحيح واما الباطل فهو نقيضه بما قابل الصحيح فيهما فهو في العبادات بتفسير المتكلمين ما لم يوافق الشريعة وبتفسير الفقهاء ما لم يسقط القضاء وفي العقود ما لم يترتب عليه اثره اي لم يحصل الغرض المقصود منه وهذا التعريف اعني تعريف الصحيح في العقود غير مطرد لصدقه على ما لا يوصف بالصحة كترتب اثر السبب العقلي عليه مثل ترتب الشبع على الاكل والري على الشرب وكترتب اثر بعض الاشياء الشرعية عليه كترتب وجوب الحد على الزنا وترتب القصر على الخوف ومنه يظهر عدم اطراد التعريف المذكور للباطل منهما ويرادف الباطل الفاسد في المشهور خلافا للحنفية فانهم جعلوا الفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربا فانه مشروع من حيث انه بيع وغير مشروع من حيث اشتماله على الزيادة والباطل ما ليس مشروعا باصله ولا وصفه كبيع الحصاة وهذا التكلف لا حاجة اليه الا ان لا حجر في الاصطلاح وفي عبارة المصنف نظر وذلك ان ضميرهو في قوله وهو في العبادات ما وافق الشريعة اما ان يكون راجعا الى الفعل وهو الظاهر او الى مصدر يوصف وان كان الاول كان قوله في العقود ترتب اثر السبب عليه يقتضي تعريف الفعل الصحيح في العقود بترتب اثر السبب عليه وهو فاسد لعدم صدقه عليه ووجوب صدق المعرف على المعرف وان كان الثاني كان قوله وهو في العبادات ما وافق الشريعة يقتضي تعريف وصف الصحة بذلك وهو ايضا باطل لمثل ما قلناه قال الثاني الفعل الخ اقول هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم الفعل وهو باعتبار اتصافه بالحسن والقبح اذ هما عارضان له يوصف بهما فان الفعل قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا وان كان الاليق تقديمه على التقسيم الذي قبله لان موضوع هذا التقسيم اعم فانه يشمل فعل الله تعالى وافعال المكلفين باسرها ولا كذلك موضوع التقسيم الذي قبله فانه انما يتناول ما يمكن وقوعه على وجهين من افعال المكلف ولهذا قال في الاول الفعل قد يوصف بالصحة ودل على التقليل ههنا اما الحسن فله عند المعتزلة تفسيران احدهما ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وثانيهما الذي لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق الذم واما القبيح فله تفسيران يقابلان تفسيري الحسن فهو اما ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله او الذي

على صفة مؤثرة في استحقاق الذم والذم قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال
الغير والاتضاع انحطاط المنزلة فالاول كالشتم من الرئيس لغير المروة والثاني كالضرب منه له والثالث
كترك رد السلام عليه والرابع كترك القيام له مع اهليته لذلك قيل على تفسير القبيح المذكور الذي تريدون بقولكم
ليس له ان يفعله فان ذلك صادق على العاجز عن الفعل كالزمن بالنسبة الى المشي وعلى القادر الممنوع
منه حسا كالمقيد وعلى القادر المتمكن مع النفرة وعلى القادر المزجور عنه شرعا والاولان غير مرادين
قطعا ولا الثالث لانه قد يكون حسنا كشرب الدواء المر عند الحاجة والاخير يلزم عوده الى الشرع
وانتم لا تقولون به ولا القدر المشترك بين هذه المعاني لانتفائه فان معنى الاول سلب القدرة وهو
عدمي ومعنى الرابع ما يترتب على تركه وهو وجودي ولا مشترك بين النقيضين وايضا المراد بقولكم
استحقاق الذم فانه قد يقال للاثر الذي يستحق المؤثر بمعنى افتقاره اليه ولما لك انه يستحق
الانتفاع بملكه بمعنى انه يحسن منه ذلك والاول ظاهر الفساد والثاني يلزم منه الدور لتوقف معرفة
الحسن على معرفة الاستحقاق حيث قالوا الحسن ما لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق الذم وبالعكس
واجيب بمنع الحصر في الاقسام المذكورة وان المراد ليس له ان يفعله من حيث الحكمة لما يتبعه من
الذم والاستحقاق بمعنى الاستيجاب وهو استحقاق المؤثر اثره واعلم ان الاول من تفسير الحسن
اخص من الثاني لصدق الثاني على القبيح لذاته لا لصفته فانه ليس له صفة مؤثرة في استحقاق فاعله
الذم وكذب الاول عليه اذ ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله مثل ما كان قبيحا لذاته او لصفته والثاني
وهو ماله صفة مؤثرة في استحقاق الذم لا يصدق على ما قبح لذاته وقد علم من هنا ايضا انتقاض كل واحد
من التعريفين الثاني للحسن وللقبيح لكن الاول في طرده والثاني في عكسه اذا عرفت هذا فاعلم ان الحسن
والقبح قد يراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرته فيقال ما يلائم الطبع كالشيء اللذيذ انه حسن وما ينفر منه
الطبع انه قبيح وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال او نقص كما يقول العلم حسن والجهل قبيح وهما عقليان
اتفاقا وقد يراد بهما كون الفعل متعلق المدح او الذم وهو محل النزاع بين المعتزلة والاشاعرة
فالمعتزلة يقولون انه عقلي وان الاشياء انما تحسن او تقبح لكونها تقع على وجوه مخصوصة يستحق
فاعلها باعتبارها المدح او الذم ثم تلك الوجوه قد تعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب

استيجاب

الكذب الضار وقد يعلم بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يستقل العقل
بادراكه ضرورة ولا نظرا بل يحتاج الى شرعة الشرع كقبح صوم العيد ووجوب صوم اليوم الذي قبله وهذا هو
مذهب الامامية والاوائل من المعتزلة ذهبوا الى ان قبح الاشياء وحسنها انما هو لذاتها لا باعتبار صفاتها
ولا باعتبار وجوه تقع عليها وخالفت الاشاعرة في ذلك وزعموا ان الحسن والقبح شرعيان وان
الفعل انما يكون حسنا اذا امر الله تعالى به وانما يكون قبيحا اذا نهى عنه ولو امر الله تعالى بالقبيح لانقلب حسنا
ولو نهى عن الحسن لانقلب قبيحا والمختار الاول لوجوه ذكر المصنف في هذا الكتاب منها خمسة الاول انا
نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والعدل والانصاف والعلم ورد الوديعة وقبح الكذب الضار والظلم
والجور والجهل ومنع الوديعة وتكليف ما لا يطاق مثل تكليف الاعمى نقط المصاحف واعرابها وتكليف
الزمن الطيران في الهواء وان من صدر منه مثل ذلك اطبق العقلاء على ذمه من غير ملاحظة الشرع
والا لما حكم به منكر والشرائع وغيرهم ولو كان ذلك بمجرد الشرع لجرى مجرى غيره من الاحكام الشرعية كتحريم الزنا
وشرب الخمر ووجوب الصلوة والزكوة ومن المعلوم الضروري انه ليس كذلك الثاني لو لم يكن للحسن
والقبح عقليين لم يقبح من الله تعالى شيء ولو لم يقبح من الله تعالى شيء لصح منه اظهار المعجز على يد الكاذب
وذلك توجب امتناع العلم بصدق المحق وينتفي الفرق بين النبي الصادق والنبي الكاذب عند
المكلفين فينتفي فايدة النبوة والغرض المقصود منها اذ المراد منها اتباع الموصوف بها وامتثال
اوامره باطنا وظاهرا وذلك لا يمكن الا اذا احصل العلم بصدقه وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم
دلالة المعجز وهو ظهور المعجزة الذي يشترك فيه الصادق منهما والكاذب على الخاص وهو الصادق وذلك
باطل بالاتفاق الثالث لو لم يقبح من الله تعالى شيء لصح منه وقوع الكذب في اخباراته وذلك يرفع الوثوق
باخباراته بوعده ووعيده فينتفي فايدة التكليف لكن الغرض المقصود منه تعريض المكلف للثواب
مستحق بفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عارفا بذلك وهو ممتنع على تقدير جواز الكذب
في خبره تعالى ووعده ووعيده لانه انما يعلم كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب على فعلها او العقاب
على تركها وكون المعصية معصية بالتوعد بالعقاب على فعلها او باخباره تعالى بكون الفعل واجبا او
حراما وعلى تقدير جواز الكذب في ذلك يجوز المكلف فيما وعد على فعله الثواب ان يكون معصية

وذلك انما يتم الى الوكان ... الثواب مع

هو الموفق المعين

الثالث فلانه يلزم افحام الانبياء عليهم السلام لانهم اذا اظهروا المعجزات كان للمكلف ان يقول لهم لا يجب
على النظر في معجزتكم الا بالشرع والشرع لا يستقر ولا يجب على اتباعه الا بالنظر في معجزتكم فينقطعون
بذلك وهو المراد بالافحام واعلم ان في كلام المصنف موضع نظر وذلك انه جعل عدم وجوب شكر المنعم
عقلا بالضرورة ملزوما لعدم وجوب المعرفة مطلقا واستدل على التلازم المذكور بعدم الفرق بينهما وهو
غير دال على اللازم المذكور بل ان دل فانما يدل على لزوم عدم وجوب المعرفة عقلا بالضرورة وهذا
اللازم اعم من الاول وغير مستلزم له لعدم استلزام العام الخاص وليس باطلا حتى يستدل ببطلانه
على بطلان ملزومه اعني عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة بل هو حق متفق على حقيته فان
احدا لم يذهب الى ان وجوب المعرفة ضروري فلا يلزم من حقه افحام الانبياء ويمكن ان يكون قوله
بالضرورة في قوله لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة بيانا لكيفية لزوم التالي المذكور للمقدم ولا يكون جزءا
من المقدم ولا من التالي الثاني ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء على ضروري الثالث انه دافع للخوف
فكل ما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا اما الصغرى فلان المكلف يجوز المؤاخذة على ترك الشكر
فيحصل له خوف وذلك الخوف يندفع عنه بالشكر قطعا واما الكبرى فهو ان كل ما كان دافعا للخوف فهو
واجب عقلا فهو معلوم بالضرورة احتجت الاشاعرة بان شكر المنعم لو كان واجبا بالعقل لكان
وجوبه اما ان يكون لا لفائدة او لفايدة والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان القسم الاول من قسمي التالي فلانه عبث والعبث عندكم قبيح عقلا فكيف يكون واجبا
واما الثاني فلان تلك الفايدة اما ان تكون عايدة الى الله تعالى او الى الشاكر والاول منح لاستغنائه تعالى عن
كل شيء واستعلائه عن جلب النفع ودفع الضرر والثاني منح ايضا لانها اما ان يكون عاجلة او آجلة
والاول منح اذ العاجل ليس الا التعب والمشقة باداء الشكر والثاني منح ايضا لامكان ايصال تلك
الفايدة الاجلة بغير توسط الشكر فيكون توسطه عبثا وايضا العقل لا يقتضي ترتب فائدة اخروية على
الشكر حيث ترتب الوجوب عليها والجواب ان وجوبه لكونه شكرا لا لامر آخر مغاير له كما في جلب
النفع ودفع الضرر فانه مطلوب لنفسه لا لامر آخر ولا يجب في كل امر ان يكون مطلوبا لفائدة
مغايرة له والا لزم التسلسل لان تلك الفائدة ح يكون مطلوبة لفائدة اخرى والاخرى لاخرى

يكون

الفايدة والمنفعة

لاخرى وهكذا الى ما لا نهاية له وانه منح او نقول لم لا يجب الشكر لفايدة آجلة ولا يكون توسطه عبثا
لان حصولها على وجه الاستحقاق امر مطلوب وهو غير ممكن الا بتوسط الشكر او لفايدة عاجلة وهي دفع
الخوف عن النفس الحاصل في العاجلة بسبب تجويز الضرر الاجل بتركه والحق ان يقال ان اردتم
بوجوب الشكر كونه بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فذلك امر لازم له لذاته او لصفة لازمة
لذاته كحسن الصدق وقبح الكذب ومقابلة الوجه للوجه وبالعكس فلا يصح ان يقال فيه انه ان يكون
لفائدة او لا لفائدة كما لا يصح ان يقال في نظايره وان اردتم به ان ايتان المكلف بالشكر الواجب اما
ان يكون لفائدة او لا لفائدة قلنا انه يكون لفائدة هي دفع ضرر الذم اللاحق له بتركه وجلب نفع المدح
الحاصل له بفعله واما الترديد في نفس الوجوب فانه انما يتصور اذا قلنا انه شرعي كما ذهب اليه الاشاعرة
من حيث هو صادر عن الله تعالى فيقال ايجاب الله تعالى الشكر اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة ويسوق
الكلام الى آخره قال الثاني ذهب جماعة من الامامية الخ اقول هذا هو التذنيب الثاني من التذنيبين
الذين يحث المعتزلة مع الاشاعرة فيهما على تقدير القول بتسليم الحسن والقبح العقليين وهو البحث
عن حكم الاشياء قبل ورود الشرع واعلم ان ما ينتفع به المكلف اما ان يكون اضطراريا بان يضطر
اليه في معاشه بحيث لا يمكن حياته من دونه كالتنفس في الهواء وتناول الماء عند العطش العظيم
وامثال ذلك واما ان لا يكون كذلك كتناول الفاكهة واستعمال الطيب واشباههما والاول
يجب القطع بعدم تحريمه الا عند مجوز التكليف بما لا يطاق واما الثاني فاما ان يدرك بضرورة
العقل حسنه او قبحه كالصدق النافع والكذب الضار اولا والثاني هو المقصود بالبحث ههنا
فذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد وابو علي بن زهرة من فقهاء الشيعة الى انها محرمة
وذهب معتزلة البصرة وطايفة من فقهاء الشيعة والحنفية الى انها مباحة وذهب ابو بكر
الصيرفي وابو الحسن الاشعري وجماعة من الفقهاء الى انها على الوقف ثم هذا الوقف فسره قوم بانه لا حكم
فيها اصلا ورد بان هذا التفسير ليس وقفا بل قطعا بعدم الحكم وآخرون بانا لا ندري هل فيها حكم ام لا
ولو جوزنا ان فيها حكما لم نعلم هل هو تحريم او اباحة واختار المصنف المذهب الثاني وهو انها
على الاباحة واحتج عليه بما ذكره ابو الحسين البصري وهو ان تناول الفاكهة مثلا منفعة

من ٢

وفيما تتوعد على فعله بالعقاب ان يكون طاعة وفي اخر بوجوبه كونه حراما وفيما اخر بتحريمه كونه واجبا ويمتنع جزمه بشيء من الاحكام وكل ذلك باطل اتفاقا الرابع لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لزم افحام الانبياء والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الوجوب لا يكون محققا قبل الشرع على ذلك التقدير فاذا طلب النبي من المكلف اتباعه فللمكلف ان يقول لا يجب علي اتباعك الا اذا علمت صدقك ولا اعلم صدقك الا بالنظر في معجزتك ولا انظر في معجزتك الا اذا وجب علي النظر والنظر لا يجب علي الا بقولك وقولك قبل ثبوت صدقك ليس بحجة فينقطع النبي عن الجواب ولو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما كان العاقل اذا خير بين الصدق والكذب المتساويين في جميع الوجوه سواء كون احدهما صدقا والاخر كذبا يختار الصدق والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فهو معلوم بالضرورة فانا نعلم بالضرورة قطعا اختيار العاقل الصدق على الكذب المساوي له في جميع ما عدا كونه كذبا قال احتجوا بان افعال العباد اضطرارية الخ اقول لما ذكر الحجج على مطلوبه شرع في ذكر ما يعارضها وهو حجتان للاشعرية احديهما عقلية والاخرى سمعية اما الحجة العقلية فتقريرها ان يقال ان افعال العباد اضطرارية ومتى كانت اضطرارية انتفى الحسن والقبح العقليان اما الاول فلان العبد لو كان قادرا على الفعل لكان ترجيح الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح اولا يتوقف والثاني محال لاستحالة احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح اما الاول فاما ان يكون ذلك المرجح من فعله او من فعل الله تعالى والاول محال لانا ننقل الكلام الى فعل ذلك المرجح فانه ان لم يرجح على تركه استحال تحققه لما ذكرنا من استحالة الترجيح من غير مرجح وان ترجح فذلك المرجح الاخر ان كان من فعله تسلسل وهو محال وان كان من فعل الله تعالى لزم الجبر والاضطرار لان الله تعالى ان فعل ذلك المرجح وجب الفعل وان لم يفعله امتنع الفعل ولا قدرة على الواجب ولا على الممتنع واما الثاني فبالاتفاق واما الحجة السمعية فتقريرها ان يقال لو كان الحسن والقبح عقليين لزم حصول التعذيب قبل بعثة الرسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التعذيب لازم للوجوب على تقدير تركه وللحرام على تقدير فعله فاذا كانت الاحكام عقلية لم تتوقف على بعثة الرسل فيتحقق قبل الشرع ويتحقق لوازمها معها اعني التعذيب والذم والمدح على ذلك الفعل واما بيان بطلان التالي

ترجيح

فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه نفى التعذيب من دون بعثة الرسول والجواب عن الحجة الاولى بالمنع من صغرى القياس وهي كون افعال العباد اضطرارية وما ذكر لبيان صدقها فهو باطل لجواز ترجيح القادر لاحد الطرفين اعني الفعل او الترك على الاخر لا لمرجح كالهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان وايضا لو صح هذا الدليل لزم نفي قدرة الله تعالى وهو باطل بالاتفاق وعن الحجة الثانية بتاويل المقدمة السمعية بما ذكره المصنف في كتابه المسمى بنهاية الوصول وهو ان المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية او يجعل الرسول اشارة الى العقل للمناسبة بينهما باعتبار اشتراكهما في الهداية والارشاد وهذان الاحتمالان وان كانا مرجوحين لمخالفتهما الاصل من حيث ان الاول تخصيص والثاني مجاز الا انهما صارا بانضمام ما دل على ثبوت الاحكام بالعقل ارجح من اجراء اللفظ على ظاهره وللقائل ان يمنع لزوم التعذيب للوجوب والتحريم اما العقليان فظاهر اذ العقل لا يقتضي ترتب العقاب على ترك الواجب وفعل الحرام بمجرده وانما يقتضي ترتب الذم على كل واحد منهما واما الشرعيان فلانه تعالى قد يعفو عن تارك الواجب وفاعل الحرام ولا يخرجان بذلك عن الوجوب والتحريم فان قيل لو استحقاق التعذيب هو اللازم لهما لا نفس التعذيب قلنا فالاية انما دلت على نفي التعذيب لا على نفي الاستحقاق الذي هو اللازم بزعمكم ونفيه لا يدل على نفي الوجوب وايضا اللازم من نفي التعذيب الى غاية معينة وهي بعثة الرسول نفي التعذيب مطلقا لاحتمال التعذيب بعدها قال فقد بيان الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة الخ اقول لما التذنيب التفريع والتذييل بيان المذكور ان يجيء الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم قول المعتزلة بالحسن والقبح والوجوب العقلي فهما فرعان على هذا القول واعلم ان اصحابنا الامامية والمعتزلة ذهبوا الى ان شكر المنعم واجب عقلا وخالف في ذلك جمهور الاشاعرة احتج الامامية والمعتزلة على ذلك بوجوه ذكر المصنف في هذا الكتاب منها ثلثة الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا لم يجب المعرفة بالله تعالى عقلا بالضرورة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العقل الصريح قاض بان الشكر والمعرفة متساويان وانه لا فرق بينهما في ذلك وبهما في حكم العقل فاذا لم يقض بوجوب الشكر استحال ان يقض بوجوب المعرفة والا لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما بيان بطلان

خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب القطع بكونه حسنا اما انه منفعة فظاهر واما خلوه عن امارات المفسدة فلانا انما نتكلم على تقديره واما انه لا ضرر على المالك فيه فيقيني واما كونه متى كان كذلك وجب القطع بحسنه فلانه ليس منا الاستظلال بحائط الغير عند كونه موصوفا بالصفات المذكورة اعني كونه نافعا خاليا عن امارات المفسدة لا ضرر فيه على المالك وعلة حسنه هو كونه موصوفا بتلك الصفات لدورانه معها وجودا وعدما وهذه العلة متحققة في محل النزاع فوجب القول بحسنه لوجوب وجود الحكم عند تحقق العلة واعترض بمنع الحكم في الاصل اعني حسن الاستظلال بحائط عند كونه موصوفا بالصفات المذكورة اعني كونه نافعا خاليا عن امارات المفسدة لا ضرر فيه على المالك وعلة حسنه هو كونه موصوفا بتلك الصفات لدورانه معها وجودا وعدما وهذه العلة متحققة في محل النزاع فوجب القول بحسنه الغير وكونه معللا بالاوصاف المذكورة والدوران غير دال على العلية على ما يأتي وايضا لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالاوصاف المذكورة وتحققها في محل النزاع ثبوت الحكم فيه لجواز وجود شرط الحكم في الاصل دون الفرع او وجود مانع منه في الفرع دون الاصل واحتج اهل المذهب الاول على التحريم بان تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا كما في الشاهد والجواب المنع من عدم الاذن فان وجوده معلوم عقلا ان يدل العقل كالاستظلال بحائط الغير والفرق بين الشاهد والغايب متحقق وهو تضرر المالك في الشاهد بالتصرف في ملكه بخلاف الغايب ومع ظهور الفرق يبطل القياس والالحاق قوله المصنف وجب حسنه راجع الى ما يجيء من الاشياء او الى المنفعة كان اليق قال الثالث الفعل قد يكون مجزيا الخ اقول هذا تقسيم ثالث للفعل باعتبار كونه مجزيا او غير مجز ولما كان مورد هذا التقسيم اخص من مورد التقسيمين الذين تقدما اخره عنهما واعلم ان العبادة قد توصف تارة بكونها مجزية كالصلوة الجامعة للاركان والشرائط وتارة بكونها غير مجزية كالصلوة الخالية عنها وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن ان يقع على وجهين او وجوه يكون باعتبار بعضها مشتملا على حكمه وباعتبار بعضها لا يكون كذلك كالصلوة اما ما لا يكون كذلك كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة فلا يوصف بالاجزاء ولا بعدمه لانه لا يقع الا على وجه واحد اذا تقرر هذا فنقول معنى كون الفعل

قال

مجزيا ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به وانما يكون الفعل كذلك اذا كان كافيا في سقوط التعبد به اذا اتى به المكلف مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به وانما يكون كذلك اذا اوقعه على الوجه المطلوب منه شرعا وقال قوم الاجزاء عبارة عن سقوط القضاء ورد بان سقوط القضاء قد يتحقق بدون الاجزاء فيغايره بيان ذلك ان المكلف اذا اتى بالفعل مجردا عن بعض شرائطه ثم مات سقط القضاء مع ان ذلك الفعل غير مجز وفاقا واجيب بان المسقط للقضاء هنا انما هو الموت لا الفعل فلا يصدق على الفعل انه مسقط للقضاء مع انه غير مجز قال الرابع الواجب ان اتى به الخ اقول موضوع هذا التقسيم اخص من الذي قبله ولهذا اخره عنه وذلك لان موضوع التقسيم الذي قبله العبادة مطلقا وهي اعم من كونها موقتة او غير موقتة وموضوع هذا التقسيم العبادة الموقتة واعلم ان العبادة الموقتة قد يوصف بكل واحد من هذه الاوصاف اعني الاداء والقضاء والاعادة لانها ان اتى بها في وقتها المحدود سمي ذلك الاتيان اداء وان اتى بها بعد خروج وقتها الموسع او المضيق سمي قضاء وان اتى بها مرة ثانية لوقوع الاول على نوع من الخلل كتجرده عن شرط معتبر او اقترانه بامر مبطل سمي ذلك الاتيان اعادة فاذن الاداء اعم من الاعادة مطلقا لان الاداء الاتيان بالعبادة في وقتها مطلقا وهو اعم من كونه مسبوقا باتيان آخر وهو الاعادة او غير مسبوق وبعض الاصوليين لم يعتبر في الاعادة الفعل في الوقت فعلى هذا يكون بينها وبين كل واحد من الاداء والقضاء عموم من وجه لصدقها مع الاداء دون القضاء اذا فعلت في الوقت ومع القضاء دون الاداء اذا فعلت في خارجه وصدق كل واحد منهما بدونها اذا لم تكن مسبوقا باتيان اخر واعلم ان المصنف جعل مورد التقسيم الواجب خاصة والحق انه لا رأينا ان بعض المندوبات موصوفة بالاوصاف المذكورة جعلنا مورده العبادة ليكون شاملا للجميع قال وقد يعص المكلف اذا اخر الخ اقول هذان فرعان على ما تقدم الاول اذا غلب على ظن المكلف في الواجب الموسع انه لو اخره عن اول وقته ولم يفعله فيه فات فعله في وقته اجمعوا على عصيانه بالتاخير لانه متعبد بظنه ومقتضاه تعيين اول الوقت للاتيان به فلو اخره وعاش الى وسط الوقت او آخره واتى به فيه هل يكون اداء او قضاء قال الغزالي وجماعة من الاصوليين يكون اداء اذ لا عبرة بالظن بعد انكشاف

العبارة ل

هو الموفق المعين

فاده نبقى الحال كما كان قبل حصوله وقال القاضي ابو بكر بل يكون قضاء للتعيين وقته بسبب غلبة
ظنه والا لم يعص بالتاخير عنه وهو باطل اتفاقا فاذا وقع خارج ذلك الوقت المتعين كان قضاء اذ لا
معنى له الا ما فعل بعد وقته المعين وتعين لجميعه لان حكم الظن مشروط باستمراره ومع زواله وظهور فساده
يسقط عن درجة الاعتبار ويبقى الحال على ما كان عليه قبله الثالث لو اخر المكلف الاتيان بالواجب
في اول الوقت مع غلبة ظنه بالسلامة والبقاء الى ثانيه فاتفق موته في اثنائه او قبله قبل دخول
ثاني الوقت لم يعص لعدم علمه وظنه بتعين اول الوقت له قال القضاء انما يثبت الخ اقول
الفعل لا يسمى قضاء الا اذا حصل سبب وجوب ادائه ولم يؤد وذلك على قسمين احدهما ان
يتحقق معه الوجوب ولم يفعل الواجب كالصلوة المتروكة عمدا بلا عذر وقتها فان فعلها فيما
بعد يكون قضاء والثاني ان لا يتحقق معه الوجوب وهو على اقسام لان عدم تحققه اما ان
يكون لامتناع الفعل في تلك الحالة عقلا كالصلوة من النائم طول وقتها فان صدوره
الصلوة عنه في حال نومه ممتنع امتناعا عقليا او لامتناعه شرعا كالحائض فان صدور الصيام
عنها في حال حيضها ممتنع شرعا اذ كون الحائض مانعا من الصيام انما يستفاد من الشرع
او لا لامتناعه كالمسافر اذا علم قدومه الى اهله قبل زوال الشمس فان تحقق الصوم منه ممكن
عقلا وشرعا وكالمريض اذا علم برءه قبل الزوال الا ان المسقط للصوم عن المسافر مستند
الى نفسه لان السفر فعله باختياره ولا كذلك المريض لعدم استناد المرض اليه وفي جميع هذه
الاقسام يسمى قضاء لوجود سبب الوجوب فيها كالدلوك للصلوة والشهر للصيام دون الوجوب
خلافا لبعض الفقهاء حيث زعم ان الوجوب متحقق في هذه الصور وهو خطاء فان الحائض
مثلا مامورة بترك الصيام فكيف يكون واجبا عليها وانما قيد المسافر بعلمه بالقدوم قبل الزوال
لان المسافر عندنا لا يصح منه صوم رمضان وانه اذا قدم اهله قبل الزوال ولم يتناول شيئا
امسك وصح صوم ذلك اليوم اما الجمهور فلما كان من مذهبهم صحة صوم المسافر شهر رمضان
لم يحتاجوا في التمثيل به الى القيد المذكور وهذا في قضاء الواجب واما في قضاء النوافل فلا يتحقق
ذلك فيه قال الحكم الفعل قد يكون عزيمة وهو ما جاز فعله الخ اقول قد هذا تقسيم آخر

وقول القاضي

آخر للفعل باعتبار اقتران جوازه بقيام المقتضي للمنع منه وعدمه وهو تقسيم الى الرخصة والعزيمة
واعلم ان العزيمة في اللغة مشتقة من العزم وهو القصد المؤكد ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما
وسمي بعض الرسل عليهم السلام اولو العزم لتاكد قصدهم في اظهار الحق والهدى واما بحسب الاصطلاح
فهي عبارة عما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه كالصلوة لمن لم يخرجها واما الرخصة فهي لغة عبارة
عن التيسير والتسهيل ومنه قولهم رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء واصطلاحا عبارة عما جاز فعله
مع قيام المقتضي للمنع منه فيباح الاصل ليس رخصة لان جواز فعله لم يقترن بما يقتضي المنع منه و
تناول الميتة في المخمصة رخصة لان جوازه اقترن بما يقتضي المنع منه وهو سبب تحريم الميتة وقد ينتهي
الرخصة الى الوجوب كتناول الميتة عند خوف الهلاك من السغب فان استبقاء المهجة وحفظ
النفس واجب وهو من هذه الحيثية عزيمة لا رخصة اذ لم يقم دليل على تحريم استبقاء المهجة
وحفظ النفس نعم هو رخصة من حيث اشتمال الميتة على الخبث المحرم وقد تكون الرخصة تركا كالافطار
كالصوم واسقاط الركعتين من الصلوة الرباعية في السفر ولا ينتقض بذلك الحد المذكور للرخصة
في عكسه لان المقصود بالحد هنا انما هو الفعل لانه باحث عن تقسيماته ولو اردنا تعريف الرخصة
مطلقا بحيث يتناول الفعل والترك قلنا الرخصة ما ابيح للمكلف مع قيام ما يقتضي المنع منه والاثم
في قول المصنف كالتناول عند خوف الهلاك للعهد والمراد به تناول الميتة المقدم ذكره قال
المقصد الثاني في اللغات وفيه فصول الاول ذهب عباد الى ان اللفظ الخ اقول قد عرفت فيما تقدم
ان من جملة مبادي هذا العلم التصديقية ما هو مستفاد من اللغة وهذا شروع منه في بيانها على الوجه
الاجمالي واعلم ان لفظ اللغة ماخوذة من لغى يلغو اذا لهج بالكلام ومعناها كل لفظ وضع لمعنى
فاللفظ ما يلفظ به الانسان ويخرج به الاشارات والرقوم وقولنا وضع لمعنى يخرج به المهمل قيل
وهذا الحد يشمل للمفرد والمركب وفيه نظر لان المركب ليس بموضوع فلا يكون مندرجا تحته
وهذا الحد مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى لا يكون الا بالوضع او بما يتبع
الوضع خلافا لعباد بن سليمان وجماعة من المعتزلة حيث ذهبوا الى ان دلالة اللفظ على
المعنى لذاته واطبق المحققون على بطلانه والا لاهتدى كل واحد الى كل لغة وهو باطل

والمهم

رخصة م

بالوجدان احتج عباد ومن تبعه بانه لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى لما كان اختصاص ذلك
اللفظ بذلك المعنى من دون غيره ترجيحا من غير مرجح وانه محال والجواب المنع من الملازمة فانه
لا يلزم من نفي الترجيح المستند الى ذات اللفظ وذات المعنى نفي المرجح مطلقا والمرجح اما ارادة الواضع
القادر المختار الذي من شانه ان يرجح بلا مرجح او سبق المعنى الى ذهنه حال خطور اللفظ بباله
والثاني بعيد في حق غير واجب الوجود تعالى ولما كانت اللغة عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى كان
البحث فيها يتعلق اما بالموضوع وهو اللفظ او الموضوع له وهو المعنى او الواضع وهو الذي خصص
اللفظ بالمعنى او الغرض من الوضع والمصنف رتب الى ذلك وبدا بالبحث عن تعيين الواضع
لانه علة الوضع وقد اختلف الناس فيه فذهب ابو الحسن الاشعري وابن فورك وجماعة من
الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى والعلم باللغة مستفاد من التوقيف الالهي اما بالوحي او بان يخلق
تعالى اصوات وحروف يسمعها واحدا وجماعة او بخلق علم ضروري بان اللفظ المعين موضوع
للمعنى المعين وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية اما من واحد
واما من جماعة اتفقوا على وضع هذه الالفاظ لمعانيها ثم عرف الواضعون غيرهم ذلك الوضع
بالقرائن والاشارات كالاطفال وقال ابو اسحق الاسفرايني القدر الضروري الذي يعلم الاصطلاح
توقيفي والباقي اصطلاحي وتوقف القاضي ابو بكر واكثر محققي المتاخرين احتج الاولون على التوقيف
بوجوه ذكر المصنف منها ثلثة الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دل على ان الاسماء توقيفية
ويكون الافعال والحروف كذلك لانه تعالى لا قائل بالفرق ولان الاسم مشتق من السمة وهي
العلامة فالجميع اسماء ولان التكلم بالاسماء وحدها من دون انضمام الافعال والحروف اليها
متعذر او متعسر الثاني قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس
المراد بالالسن الجوارح المخصوصة الجسمانية لانها متفقة في التركيب والتاليف ولو وقع فيه
اختلافها بالمقدار والشكل لم يحسن جعله اية لكون الاختلاف في غيرها من الاعضاء اظهر
واوضح فوجب حملها على اللغات المصادرة عنها تسمية للمسبب باسم سببه وهو من احسن
وجوه المجاز الثالث انه لو لم تكن اللغات توقيفية لكانت اصطلاحية والثاني باطل فالمقدم

فالمقدم مثله اما الملازمة فلما ثبت من كونها مستفادة من الوضع لاستحالة مذهب عباد والمختار
الواضع هو الله تعالى وعباده فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر واما بيان بطلان التالي فلان الاصطلاح
انما يتم اذا كان كل واحد من المصطلحين قادرا على تعريف صاحبه ما يقصده وذلك لا يمكن الا بالفاظ
بالفاظ اخر دالة على تلك المعاني والكلام في تلك الالفاظ ووضعها كما في الاول ويتسلسل وانه محال
واحتج ابو هاشم واصحابه على مذهبهم بان اللغات لو كانت توقيفية لكان متاخرة عن ارسال
الرسل لان التوقيف من الله تعالى انما يكون على لسان رسول من رسله والتالي باطل بدليل قوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فان ذلك دال على ان لقوم كل رسول لسانا سابقا على ارساله
اليهم السابق على التوقيف المستفاد منه والحق ان كلا من المذاهب المذكورة محتمل والحجج
المذكورة كلها ضعيفة الدلالة على المقصود كما ياتي قال والاعتراض لم لا يجوز الخ اقول اعترض
على الحجة الاولى من حجج القائلين بالتوقيف وهي التمسك بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها من وجوه
ثلثة الاول لم لا يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام باحتياجه الى هذه الالفاظ في معرفة
زوجته وبنيه وبعث عزمه على وضعها والهمه اقتداره على الوضع لتحقق العلوم المحتاج اليها فيه
وان التعليم اليه تعالى لانه الهادي اليه لا انه علمه بالخطاب كما قال تعالى في حق داود وعلمناه صنعة
لبوس لكم اي الهمناه وليس التعلم عبارة عن ايجاد العلم بل هو فعل صالح لان يترتب عليه العلم
ولهذا يقال علمته فلم يتعلم الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد بالاسماء الصفات والعلامات مثل
كون الفرس صالحا للركوب والثور للحراث والجمل للحمل فان الاسماء علامات لكونها مشتقة من
الوسم وهي العلامة او من السمو وهو العلو وعلى كلا التقديرين يمكن ان يعرف ماهيته او يكشف عن
حقيقته فهو اسم وتخصيص لفظ الاسم بهذه الالفاظ مستفاد من العرف الطاري الثالث
لم لا يجوز ان يكون تلك الاسماء مما اصطلح عليها قوم خلقهم الله تعالى قبل خلق آدم ع والخامس
لا يلزم من تعليم الاسماء كلها تعليم اللغات كلها لاحتمال تعليمه معنى كل اسم بحسب لغة واحدة
ثم ان ادم ع او غيره وضع كل اسم من تلك الاسماء لمعان اخر متعددة بحسب تعدد هذه
اللغات وعلى الحجة الثانية وهي قوله تعالى واختلاف السنتكم بانا لا نسلم تعين حمل لفظة الالسنة

لعلامات

على اللغات عند تعذر حملها على حقيقتها وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن هناك مجاز اخر وهو
ممنوع فان الاقدار على اللغات مجاز اخر وليس صرف اللفظ الى المجاز الاول اولى من صرفه الى الثاني
معلق وبهذا فكون كل نهاية ولجاب المصنف عن هذا في كتاب النهاية بان المجاز الاول ارجح لكونه
من باب اطلاق اسم السبب على المسبب وهو احسن وجوه المجاز اذ اللغات صادرة عن
الالسنة ولا كذلك الاقدار على اللغات ولان في الثاني زيادة اضمار وهو خلاف الاصل وعلى الثالثة
بالمنع من بطلان تاليها وهو كون اللغات اصطلاحية وما ذكروه من حديث افتقار الاصطلاح
الى سبق آخر ممنوع لجواز ان يعلم المصطلح غيرهم اصطلاحهم ويعلم كل منهم اصحابه ما في نفسه
بالقراين والترديد كما يعلم الابوان الطفل لغتهما من غير تسلسل ويجيء لابي هاشم بالمنع من
توقف التوقيف على بعثة الرسول لاحتمال بالالهام او بخلق اصوات وحروف في اجسام جامدة
وخلق علم ضروري للسامعين لها بان الله تعالى وضعها لمعانيها **قال** الفصل الثاني في الموضوع
له الى آخره **اقول** هذا الفصل يشتمل على مباحث الاول في الموضوع له اللفظ اعلم ان المعاني على قسمين
الاول ما تكثر الحاجة وتشتد الى التعبير عنه والاخر ليس كذلك والاول يجب في الحكمة وضع لفظ
بازائه لانه لما كان مقدورا للواضع وكان الداعي اليه موجودا والصارف عنه مفقودا وجب تحققه
منه واما الثاني فلا يجب ان يوضع له لفظ بل يجوز خلو اللغات من لفظ يدل عليه واستدل المصنف
عليه بوجهين الاول انه لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ يختص به لزم وضع ما لا يتناهى من الالفاظ
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المعاني غير متناهية لان بعضها كالاعداد ومراتب الاشتداد
لا يتناهى ولا تقف عند حد بل كل مرتبة من مراتبها وراءها اخرى الى غير النهاية وما كان بعضه غير متناه
فمجموعه اولى بكونه غير متناه فهنا فاذا وضع بازاء كل معنى من تلك المعاني لفظ يختص به كانت
الالفاظ غير متناهية لان المساوي لما لا يتناهى يجب ان لا يتناهى واما بيان بطلان التالي فلان
الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية وكل مركب من متناه فهو متناه بالضرورة فالالفاظ
متناهية الثاني لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ يختص به لزم ان يكون لكل واحد من
انواع الروايح ومراتب الاشتداد لفظ يدل عليه والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة

والملازمة بينة بنفسها **البحث الثاني** في انه لا يجوز وضع اللفظ الظاهر المشهور المتداول بين الخاصة
والعامة بازاء المعنى الخفي الذي لا يهتدي لمعرفته الا الخواص كما يقول مثبتو الاحوال كابي هاشم
واصحابه من ان الحركة معنى يوجب لذات الجوهر كونه متحركا فنقول المعلوم عند الجمهور ليس
الا نفس كون الجوهر متحركا اما ان حال متحركية حالة معللة بمعنى وانها غير واقعة بالقادر فذلك
امر توضيح القول فيه لما لم تفهم الا الاذكياء من الناس بالدلائل الدقيقة والبراهين الغامضة
ولفظ الحركة لفظ ظاهر متداول بين الجمهور من اهل اللغة الذين لا يتصورون هذا المعنى ولا يعقل
في وضع اللغة الا نفس كون الجسم منتقلا لا غير اذ وضع اللفظ للمعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى
وكذا ظهوره والشهادة تابع لظهور معناه واشتهاره واعترض بان الواضع ان كان هو الله تعالى
نسبة المعاني كلها اليه على السواء فلا يجوز ان يكون بعضها خفيا عنده والمعنى عند الناس لا يمتنع
الوضع لها منه وان كان هو البشر فكذلك لاحتمال ان يكون بعض البشر وقف على المعنى الدقيق
فوضع اللفظ بازائه ثم خفي على غيره ذلك المعنى فاستعمله في لازمه وهو كون الجسم منتقلا وخفي ذلك
المعنى الموضوع له اللفظ في اصل الوضع واشتهر في الثاني وان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق
وفيه نظر فانه ليس المراد ان خفاء المعنى واشتهار اللفظ يمنع من وضعه له ابتداء كيف واشتهار اللفظ
انما يكون بعد وضعه بل المراد ان اشتهار اللفظ وتداوله بين عامة اهل اللغة من غير نقل ولا
تجوز دليل على كون معناه ظاهرا جليا ويمنع ان يكون دقيقا خفيا لا يعلمه الا الخواص لان
تداول اللفظ واشتهاره انما يكون عند فهم المتداولين معناه وظهوره عندهم ولو كان معناه
خفيا لما تداولوه واشتهر بينهم لكنهم قد تداولوه واشتهر بينهم فلا يكون خفيا **البحث الثالث**
في انه ليس القصد بوضع الالفاظ المفردة افادة معانيها منها والدليل عليه ان افادة تلك
الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني الموقوف على العلم
بتلك المعاني ضرورة تاخر العلم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني عن العلم بذلك اللفظ وذلك
المعنى فاذا استفيد العلم بتلك المعاني من تلك الالفاظ لزم الدور بل الغرض من وضع الالفاظ
المفردة لمعانيها حيث يتمكن الانسان من تفهيم ما تركب من تلك المعاني بتوسط تركيب

الالفاظ الدالة عليها فان قلت هذا بعينه وارد في المركبات فان لا تفهم منها معانيها الا بعد العلم بكونها
موضوعة لتلك المعاني وذلك يستدعي سبق العلم بتلك المعاني فلو استفيد العلم بتلك المعاني من تلك
الالفاظ المركبة لزم الدور قلت ولا نسلم ان افادة الالفاظ المركبة لمعانيها يتوقف على العلم
بكونها موضوعة لها وبيان ذلك انا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا
لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني
فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع
نسب بعضها الى بعض في ذهن السامع ومتى حصلت المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض
حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة فظهر ان افادة اللفظ المركب لمعناه لا يتوقف على العلم
بكونه موضوعا له **البحث الرابع** في ان الالفاظ انما وضعت للمعاني الذهنية بذاتها وانما تدل
على المعاني الخارجية بتوسطها والدليل على ذلك انا اذا راينا جسما من بعيد فظنناه انسانا وسميناه
باسمه فاذا قربنا منه وزال الظن الاول فظنناه فرسا وسميناه باسمه ثم لو زال ايضا هذا الظن
ايضا وتجدد علمنا بكونه حجرا سميناه باسمه فقد تغايرت الالفاظ عند تغاير التخيلات للشخص الواحد المتحد
في الحقيقة وذلك دليل على ان الالفاظ ليست موضوعة للمعاني الخارجية بل الذهنية لدورانها معها
البحث الخامس في طريق معرفة الوضع اعلم ان العلم المحض لا طريق له الى معرفة هذه الاشياء مستقلا
لكونها امورا وضعية فيجب ان يكون الطريق اليها اما النقل المحض او المركب من العقل و
النقل والنقل اما متواترا او آحاد فالاول ككون لفظي السماء والارض موضوعين لمعنيهما وكون
الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والثاني ككون لفظ الجمل موضوعا للتي ب والقنطرة
الماجة للشجرة الصغيرة واما المركب من العقل والنقل فهو كما اذا استفدنا مقدمتين من نقليين
من نقليين فرتبنا العقل صحة حصل منها النتيجة فطريق تلك النتيجة النقل والعقل مثال ذلك
انا اذا استفدنا من نقل صحة الاستثناء من الجمع المعرف باللام ومن نقل آخر كون الاستثناء
اخراج ما لولاه لدخل فعلمنا بالعقل بتوسط هذين النقلين ان الجمع المعرف للاستغراق
قال الفصل الثالث في تقسيم الالفاظ وهو من وجوه الى آخره **اقول** لما كان المراد من تقسيم الالفاظ

من الالفاظ الدالة اشتمل هذا الفصل على ذكره تقسيمها اعتبار الالفاظ الدال على المعاني وجب عليه
ان يقدم على ذلك تقسيم دلالة اللفظ على معناه الى اقسامها واعلم ان الدلالة قد تكون عقلية
كدلالة الصوت على المصوت وقد تكون طبيعية كدلالة اح اح على وجع الصدر وقد تكون
وضعية اي مستفادة من الوضع كدلالة لفظ الانسان على معناه والمقصود بالبحث هنا هي
هي الاخيرة والوضع هنا عبارة عن تخصيص شيء بشيء ليفهم الثاني عند اطلاق الاول وقد
اختلف في تعريف الدلالة اللفظية فقال قوم هي فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله
بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ورد بان الفهم معلل بالدلالة فيغايرها وبان الدلالة صفة اللفظ
الدال والفهم صفة للفاهم لا للفظ فتغايرا وقيل هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه
المعنى وهي تنقسم الى الاقسام الثلاثة اعني المطابقة والتضمن والالتزام لان فهم المعنى من
اللفظ ان كان بتوسط كونه موضوعا له كانت دلالته عليه دلالة مطابقة كدلالة لفظ
الانسان على الحيوان الناطق وان كان بتوسط دخوله في المعنى الموضوع له ذلك اللفظ
كانت دلالة تضمن كدلالة لفظ الانسان على الحيوان وحده او على الناطق وحده وان
كان بتوسط كونه لازما في الذهن للمعنى الموضوع له اللفظ كانت دلالة التزامية كدلالة لفظ
الانسان على قابل صنعة الكتابة للمعنى الموضوع له اللفظ كانت العلم دلالة التزام في الذهن
وحده وفايدة قيد التوسط في الدلالات الثلث لئلا ينتقض تعريفاتها المذكورة باللفظ
المشترك بين الشيء وجزئه كلفظ الامكان المشترك بين الخاص وهو رفع الضرورتين
من الطرفين ضرورة الوجود وضرورة العدم والعام وهو جزءه لانه رفع احدهما واللفظ المشترك
بين الشيء ولازمه ~~كالشمس المشترك بين الشيء~~ ولازمه كالشمس المشترك بين الكواكب وضوئها
فان لفظ الامكان يدل على الامكان العام بالمطابقة والتضمن لكن الاول بتوسط وضع
اللفظ له والثانية بتوسط دخوله فيما وضع له وهو الخاص وكذا لفظ الشمس يدل على القرص

تقسيم الالفاظ

هو الموفق المعين

بالمطابقة والالتزام لكن الاول بتوسط وضع اللفظ له والثانية بتوسط لزومه لما وضع له
وهو جرم الشمس فظهر انه لولا قيد التوسط انتقضت الدلالات الثلث المذكورة والها في قوله
المعنى بتوسط وضعه عائدة الى اللفظ وفي قوله له عائدة الى المعنى والها في قوله بتوسط دخوله عائدة
الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله وضع له عائدة الى المعنى الذي وضع له اللفظ وفي قوله لزومه عائدة الى
الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله له عائدة الى المعنى الموضوع له اللفظ واعلم ان دلالة المطابقة وضعية
محضة واما الباقيان فبحكم العقل بحكم العقل بالوضع فان اللفظ اذا وضع للمركب او للملزوم كان
فهم ذلك المركب او ذلك الملزوم مستلزما لفهم الجزء واللازم استلزاما عقليا وقيد اللزوم
بالذهن لانه لولاه لم يتحقق الا الدلالة الالتزامية لكون اللفظ ليس موضوعا للازم ولا لمعناه و
جزئه ولو لم يكن بحيث يلزم من حصول موضوع اللفظ في الذهن حصوله فيه انتفت دلالة اللفظ
عليه مطلقا ولا يشترط اللزوم الخارجي لتحقق الدلالة الالتزامية من دونه كما في الاعدام والملكات
المتعاندة في الخارج **قال** والدال بالمطابقة مفردا ان لم يقصد بجزئه الخ **اقول** هذا تقسيم
للفظ الدال بالمطابقة الى المفرد والمركب وهي قسمة خاصة لان اللفظ الدال بالمطابقة اما
ان لا يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه او يقصد فان كان الاول فهو المفرد
وهو ثلث ما ليس له جزء اصلا كق وع اذا جعلا علما وما له جزء غير دال اصلا كم اذا جعل علما
او دال على غير جزء المعنى كعبد الله حال العلمية فان له جزء دالا لكن على جزء المعنى او دال على جزء
المعنى لكنه غير مقصود كالحيوان الناطق اذا سمى به انسان فانه في حال العلمية لا يقصد بالحيوان
الدلالة على جزء منه ولا بالناطق الدلالة على الجزء الآخر وان كان الثاني فهو ان يقصد بجزئه
الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه وهو المركب سواء كان تقييديا كالحيوان الناطق
او غير تقييدي تاما اي يصح السكوت عليه كقام زيد او غير تام كرامي الحجارة والمراد بالجزء
ما هو اعم من المحقق والمقدر ليدخل في المركب مثل قم حال كونه امرا فان له جزءا مقدرا

مقدرا وهو انت واعلم ان المعتبر في هذا التقسيم تابع للاول لان مورده احد اقسام الاول
وهو الدال بالمطابقة وانما لم يقسم الدال بالتضمن والالتزام الى المفرد والمركب اما التضمن فلان
اللفظ الواحد قد يكون بالنسبة الى المعنى التضمني مفردا او مركبا معا فلا ينضبطان كالحيوان الماشي
مثلا فان هذا المجموع يدل على الحيوان بالتضمن ولا تدل اجزاؤه على اجزاء معناه التضمني اعني
الحيوان بالمطابقة ولا بالتضمن لعدم دلالة الماشي على شيء من اجزاء الحيوان بالمطابقة او بالتضمن
فيكون مفردا او ايضا يدل هذا المجموع بعينه بالتضمن على الجسم الماشي لكونه جزءه مع دلالة
اجزائه على اجزاء هذا المعنى لدلالة الحيوان على الجسم بالتضمن ودلالة لفظ الماشي عليه بالمطابقة
فيكون مركبا واما الالتزام فلان الدلالة الالتزامية مهجورة لعدم تناهي اللوازم ان كان
المعتبر مطلق اللازم وان كان المعتبر اللازم البين لم ينضبط لانها تختلف بحسب اختلاف الاشخاص
فان مساواة زوايا المثلث لقائمتين لازم بين عند المهندسين وغير بين عند غيره وقيل
انما قيد الدال بالمطابقة لانه تقسيم الدال بالوضع وذلك انما هو الدال بالمطابقة لانها وضعية
محضة واما الدلالتان الاخريان فانهما عقليتان على ما عرفت اذا تقرر هذا فلنرجع الى شرح التعريف
المذكور في الكتاب للمفرد والمركب اما المفرد فقد عرفه بانه اللفظ الدال بالمطابقة الذي لم يقصد
بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه فاللفظ جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وتقييد
الدلالة بالمطابقة قد عرفت فائدته وقوله الذي لم يقصد بجزئه الدلالة يخرج سائر المركبات
وقوله حين هو جزؤه ليدخل مثل الحيوان الناطق حال كونه علما على شخص انساني فانه يقصد
بجزئه الدلالة على جزء معناه لكن لا حين هو جزؤه فان الجزء كالحيوان في المثال المذكور
حين هو جزء هذا العلم لا يقصد به الدلالة اصلا فضلا عن الدلالة على جزء المعنى والمركب
في مقابلة المفرد وهو الذي يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه كزيد قائم
وعبد الله نعتا وقد علم من هذا التقسيم ان اللفظ الواحد قد يكون مفردا او مركبا لكن في

حالتين كعبد الله والحيوان الناطق واشال ذلك وح فيصدق على ذلك اللفظ الواحد
تعريفا المفرد والمركب فيجب ان يراد في التعريف من حيث هو كذلك والا ينتقض كل منهما طرده
في طرده ومع هذه الزيادة يستغنى عن القيدين المذكورين اخيرا قال والمفرد جزئي الخ اقول
القول اللفظ المفرد ان منع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه من ان يشترك فيه كثيرون
بحيث يكون ذلك المعنى صادقا على كل واحد منها فهو الجزئي كزيد وعمرو فان نفس تصور زيد
مانع من ان يشترك فيه كثيرون وان لم يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه فهو الكلي سواء
كان امتنع وقوع الشركة فيه لا لنفس المفهوم كواجب الوجود تعالى اولم يمتنع كالانسان [illegible]
الذي يشترك فيه زيد وعمرو وسواء كان تعددت افراده في الخارج كالانسان اولم يتعدد كالشمس
وقد يقال الجزئي على معنى آخر اعم من الاول وهو كل اخص يقع تحت اعم ويسمى هذا جزئيا اضافيا
فان جزئيته انما هي بالاضافة الى ما وقع هو تحته والاول يسمى جزئيا حقيقيا وانما كان الثاني
اعم من الاول لان كل جزئي حقيقي فانه لا بد ان يكون مندرجا تحت ماهيته المعراة عن المشخصات
فهو اذن اخص يقع تحت اعم وهو معنى الجزئي الاضافي فثبت ان كل جزئي حقيقي فهو جزئي
اضافي ولا ينعكس فان الجزئي الاضافي قد يكون كليا كالانسان بالنسبة الى الحيوان وليس هذا العموم
عموم الجنسية بمعنى ان الاعم جنس للاخص لانفكاكهما في التصور واعلم ان جزئية اللفظ وكليته
تابعتان لكلية المعنى وجزئيته فان اللفظ الموضوع للمعنى الجزئي يسمى جزئيا باعتبار
جزئية معناه وكذلك اللفظ الموضوع للمعنى الكلي يسمى كليا باعتبار كلية معناه فان الكلية
والجزئية لاحقتان بالذات للمعاني وبالعرض للالفاظ والمصنف اضاف التصور المانع
من الشركة الى الهاء العائدة الى المفرد فان قصد به اللفظ المفرد احتاج الى زيادة لفظ معناه
لاضافة التصور اليها اذ اللفظ الجزئي هو الذي يمنع نفس تصور معناه من الشركة لا تصوره
ويحتمل ان يكون قد حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه ويكون تقدير كلامه

كلامه ومعنى المفرد جزئي ان منع نفس تصوره من الشركة والا فح يكون عائدة الى المضاف وان
قصد به المعنى لم يحتج الى هذه الزيادة الا انه انما يبحث ههنا في تقسيم الالفاظ وايضا كان ينبغي ح ان
يبقى مراده من المعنى المفرد واللام في المفرد على التقدير الاول للعهد وعلى التقدير الثاني للجنس
قال والكلي اما ان يكون نفس الماهية الخ اقول يريد تقسيم الكلي من المعاني الى الذاتي والعرضي
والكلي واعلم ان الكلي اما ان يكون نفس ماهية ما تحته من الافراد المشتركة فيه وانما يمتاز عنه
بامور عارضة مشخصة وهو النوع الحقيقي كالانسان الصادق على زيد وعمرو وبكر وخالد ورسموه بانه
كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقايق في جواب ما هو واما ان يكون داخلا فيها او خارجا
عنها فاما ان يكون تمام المشترك بينها اولا والاول هو الجنس كالحيوان الصادق على الانسان
والفرس وغيرهما من الانواع فانه تمام المشترك بينها ورسموه بانه كلي مقول على كثيرين
مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو والثاني الفصل كالناطق للانسان ورسموه بانه كلي مقول
على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره والثاني اي عن الشيء بما هو يطلب كل حقيقة باي شيء
هو في جوهره يطلب المميز له عن غيره والمقوم لها من هذه الثلثة يشملها الذاتي واما ان
يكون خارجا عنها واما ان يكون مختصا بتلك الماهية بحيث لا يصدق على غيرها وهو الخاصة
كالضاحك للانسان ورسموها بانها كلية يقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا
او لا يكون مختصة بها بل يشترك غيرها معها فيه وهو العرض العام كالماشي للانسان ورسموه
بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا وهذان القسمان يشملهما العرضي
فالكليات بهذه الخمسة لا غير النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام والبحث
عن اقسامها واحكامها ونسبة كل منها الى الباقية بالمشاركة والمباينة لا يليق ذكره ههنا
اذ هو بالكتب المنطقية انسب قال والخارج اما لازم للماهية الخ اقول الخارج عن
الماهية اعني العرضي كما سواء كان مختصا بها وهو الخاصة او مشتركا بينها وبين غيرها
وهو العرض العام والعرض اما ان يكون لازما لها وهو ما لا ينفك الشيء عنه او مفارقا

واللازم اما ان يكون لازما للماهية وهو الذي لا ينفك عنها وجودا او توهما مثل الزوجية للاثنين
والفردية للثلاثة او للوجود كالابيض للرومي والاسود للزنجي فان ذلك انما يكون لازما للوجود
الخارجي دون التوهم اذ قد نتصور زنجيا ابيض ورومیا اسود ولازم الماهية اخص من لازم الوجود
فان كل لازم للشيء لماهيته فهو لازم له حال وجوده الخارجي ولا ينعكس اذ قد يلزم الشيء في حال وجوده
الخارجي ما لا يكون لازما لماهيته كما ذكرناه من المثال المذكور والمفارق اما ان يكون سريع الزوال
كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئه كالشيب والشباب وايضا فهو اما سهل الزوال كغضب الحليم او عسره
كغضب الحقود **قال** والثاني اللفظان لم يستقل بالدلالة الخ **اقول** هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم
الالفاظ وهو تقسيم اللفظ المفرد الى الكلمات الثلث اللاتي هي مادة الكلام وذلك ان يقال اللفظ
المفرد اما ان لا يستقل بالدلالة على معناه بل يحتاج في دلالته عليه الى انضمام لفظ آخر اليه او
يستقل اي لا يحتاج في دلالته على معناه الى انضمام لفظ آخر اليه والاول الاداة اعني الحرف كفي وعلى
فان كلا منهما لا يفهم من لفظه المجرد عن لفظ آخر بل يفتقر في فهم معناه الى انضمام لفظ آخر اليه كما يقول
زيد في الدار او على السطح والثاني اما ان يدل بصيغته ووزنه على الزمان المعين من الازمنة الثلثة
اعني الماضي والحاضر والمستقبل اولا والاول الفعل كقام ويقوم وسيقوم فان كلا من هذه
الكلمات مستقلة بالدلالة على معناها مع دلالتها بصيغتها على الزمان المعين من الازمنة الثلثة
والثاني الاسم كرجل وفرس وثوب وانما قيد الدلالة في الفعل على الزمان المعين بصيغته ليخرج
ما يدل على الزمان المعين بجوهره كامس واليوم وغد فانها كما مع دلالتها على الزمان المعين
فلولا اهمل ذلك دخل امثال هذه الاسماء في تعريف الفعل وخرجت من تعريف الاسم فيكون الاول
غير مطرد والثاني غير منعكس **قال** الثالث اللفظ والمعنى ان اتحدا الخ **اقول** هذا هو التقسيم الثالث
من تقاسيم الالفاظ وهو باعتبار نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد والمراد بمعانيها المعاني المدلول
عليها بالمطابقة دون التضمن والالتزام واعلم ان اللفظ المفرد ومعناه اما ان يتحدا بان يكون
اللفظ واحدا ومعناه واحدا او يتكثرا معا بان يكون اللفظ كثيرا ومعناه كذلك او يتكثر اللفظ

المقود ل

معنى كل ل

اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس فالاقسام اربعة الاول ان يكون اللفظ واحدا ومعناه
واحدا وهذا يدل على اقسام لان ذلك المعنى الواحد اما ان يكون مشخصا او غير مشخص
والاول يسمى اللفظ الدال عليه علما او مضمرا لانه اما ان يفتقر في دلالته على معناه الى قرينة
زائدة على الوضع اولا والثاني العلم كزيد وعمرو فان كلا منهما يدل على معناه من غير احتياج
الا قرينة زائدة على ~~الوضع اولا والثاني العلم كزيد وعمرو فان~~ كونه متعينا به وموضوعا
له والاول المضمر كانا وانت فانه انما يدل على الشخص بعينه اذا اقترن بقرينة تكلم او
خطاب او الثاني وهو كون المعنى غير متشخص اما ان يكون في نسبته الى الافراد الكثيرة
على التساوي من غير تفاوت وهو المتواطي اي المتوافق لتوافق افراده فيه كالانسان الذي
يتساوى فيه افراده كزيد وعمرو وخالد ويسمى اللفظ الدال على هذا المعنى متواطئا تبعا
لمعناه اولا بالتسوية بل يكون افراده متفاوتة فيه بان يكون بعضها اولى به من البعض الآخر
كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض فانه للجوهر اولى من العرض او يكون ثبوته لاحدهما
اقدم من ثبوته للآخر كالوجود بالنسبة الى العلة والمعلول او يكون في بعضها اشد من البعض
الآخر كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج ويسمى اللفظ الدال على مثل هذا المعنى مشككا
وانما سمي بذلك لان الناظر فيه يتشكك بين كونه مشتركا وبين كونه متواطئا لان بين افراده
اختلافا بالمعاني المذكورة واتحادا في اصل المعنى فباعتبار تفطنه الى الاختلاف يعتقد كونه
مشتركا كانه لفظ واحد موضوع لمعان مختلفة وهو معنى المشترك وباعتبار ذهوله
عنه ونظره الى اصل المعنى يعتقد كونه متواطئا الثاني ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا
وتسمى تلك الالفاظ بالمتباينة كالانسان والفرس فانهما لفظان لكل منهما معنى غير معنى
الآخر وانما قلنا لحسب تكثر اللفظ ليخرج بعض الالفاظ المترادفة فانا لو فرضنا وضع
لفظ مرادف للفظ مشترك كالعين مثلا تحقق تكثر اللفظ والمعنى مع ان كل واحد من
ذينك اللفظين غير مباين للآخر لان تكثر المعنى هنا ليس لتكثر الالفاظ لوجود ذلك
التكثر عند وحدة اللفظ ضرورة تحققه عند اطلاق احد ذينك اللفظين دون

الآخر والتباين يتحقق بين اللفظين سواء تعاند موضوعاتهما بالتضاد كالسواد والبياض او بالسلب والايجاب كالوجود والعدم او بالملكة والعدم كالبصر والعمى او بالتضايف كالابوة والبنوة اولم يتعاندا اصلا سواء امتنع انفكاك احدهما عن الآخر اما باعتبار كونه جزأ منه كالانسان والحيوان او صفة لازمة له كالانسان والتعجب او خارجا كالانسان والماشي بالفعل فجميع هذه الاقسام تسمى متباينة واعلم ان التباين انما يلحق اللفظ عند نسبته الى لفظ آخر ونسبة معناه الى معناه وتحقق التغاير بينهما فهو لا يعقل الا مع تكثر اللفظ والمعنى الثالث ان يتحد المعنى ويتكثر اللفظ وتسمى تلك الالفاظ المتكثرة مترادفة كالانسان والبشر والاسد والسبع وليس المراد باتحاد المعنى ههنا كونه واحدا في نفسه بالعدد بل ما هو اعم من ذلك وهو اتحاد نسبته الى تلك الالفاظ المتكثرة لكونها موضوعة له بحيث يندرج فيها مرادف اللفظ المشترك فان قلت يلزم كون اللفظ الواحد نوعا للمتكثرة لفظا كقولك الانسان مرادفا لصاحبه قلت لا نسلم فان المراد باتحاد اللفظ وتكثره انما هو باعتبار نوعه لا باعتبار شخصه والالفاظ المكررة في واحدة فليست من هذا القسم وانما لم تعتبر الوحدة بالشخص في اللفظ لان اللفظ الشخصي من حيث هو شخص غير موضوع للمعنى فلا يكون من تلك الحيثية دالا دلالة وضعية اصلا الرابع ان يتحد اللفظ ويتكثر معناه وهو على اقسام لانه اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك المعاني المتكثرة وضعا وضعا اولا اولا والاول المشترك كالقرء الموضوع للحيض والطهر والجون الموضوع للسواد والبياض والعين الموضوعة للباصرة والنابعة والذهب والجاسوس وهذا اللفظ بالنسبة الى معنيه او معانيه مشترك وبالنسبة الى كل واحد مجمل فان كونه موضوعا لهذا المعنى وحده ولهذا المعنى الآخر وحده امر معلوم فكان من هذه الحيثية مشتركا وان كان المراد عند اطلاقه هذا المعنى او ذاك فهو غير معلوم فكان مجملا و المصنف طاب ثراه عكس ذلك ههنا وجعل اللفظ بالنسبة الى كل واحد منهما مشتركا وبالنسبة اليهما معا مجملا وفيه نظر فان الاشتراك لا يعقل الا بين شيئين

انا انا ول

شيئين والثاني وهو ان لا يكون موضوعا لتلك المعاني المتكثرة وضعا اولا فهو لا بد ان يكون موضوعا لاحدهما ونقل الى غيره فلا يخلو اما ان لا يغلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول منه او يغلب فان كان الاول كان بالنسبة الى معناه المنقول عنه حقيقة والى معناه المنقول اليه مجازا كلفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس المنقول الى الرجل الشجاع وان غلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول منه سمي منقولا ثم الناقل له اما اهل اللغة او الشرع او العرف والاول يسمى منقولا لغويا كالقارورة الموضوعة اولا لكل ما يستقر فيه الشيء ثم نقلها اهل اللغة الى الآنية المخصوصة المتخذة من الزجاج والثاني يسمى منقولا شرعيا كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ثم نقلها الشرع الى ذات الاركان المخصوصة والاذكار المعينة وكالصوم الموضوع لغة للامساك مطلقا ثم نقله الشرع الى الامساك عن اشياء مخصوصة في زمان مخصوص مع النية والثالث يسمى منقولا عرفيا كالدابة الموضوعة لغة لكل ما يدب على وجه الارض ثم نقلها اهل العرف الى الفرس هذا كله اذا كان النقل لمناسبة بين المعنى الاول والمعنى الثاني وان كان لا لمناسبة سمي مرتجلا كجعفر الموضوع لغة للنهر الصغير المنقول الى الرجل المسمى به وكطلحة الموضوع للشجرة الواحدة من الطلح المنقول الى الرجل وهذا التفسير للمرتجل مخالف لما فسره النحاة به فان المرتجل عندهم ما وضع على الشيء ولم يكن منقولا اليه عن معنى آخر قيل والقسمة الاولى اعني كون اللفظ واحدا ومعناه واحدا وكونه كثيرا ومعناه كثيرا وكونه كثيرا ومعناه واحدا مشترك في عدم الاشتراك الا ان معنى كل لفظ منها فهو مخصوص وفيه نظر لما بينا من جواز كون المرادف مشتركا وكذا المباين كالعين والقرء وح يتحقق

ولا خضوع له المعول وان قارن الخضوع والتذلل فهو السؤال والدعاء كقولهم اللهم اغفر لي والثاني وهو ما لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية ان لم يكن محتملا للصدق والكذب فهو تنبيه وهو جنس يندرج تحته انواع كثيرة كالتمني مثل ليتني كنت معهم والترجي مثل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا والتعجب مثل ما احسن زيدا والقسم مثل بالله والنداء مثل يا زيد والعرض مثل الا تنزل بنا وان كان محتملا للصدق والكذب على سبيل البدل كالجملة الاسمية مثل قولنا زيد قائم والفعلية مثل قام زيد فهو القضية والخبر والقول الجازم والمراد باحتمال الصدق والكذب انما هو من حيث ذات اللفظ المركب لا بالنظر الى مادة معينة او متكلم مخصوص ويدخل في ذلك ما لا يحتمل الكذب اصلا مثل قولنا الاثنان زوج ومثل خبر الله تعالى وخبر رسول الله صلعم وما لا يحتمل الصدق اصلا كقولنا الاثنان فرد لان عدم الاحتمال ههنا انما هو باعتبار المادة المخصوصة والى طلب المخصوص لا من حيث اللفظ فان القضية من حيث مفهومها محتملة لهما واما غير التام فهو اما تقييدي وهو المركب من لفظين فصاعدا احدهما قيد في الآخر ومخصص له كالحيوان الناطق وقد يقوم مقامهما معا لفظ واحد كما في المثال فان لفظ الانسان قائم مقامهما في الدلالة على المعنى وقد لا يقوم مقامهما لفظ واحد كالانسان الفاضل والغالب ان يكون مركبا من الموصوف وصفته وهذا النوع من التركيب ينتفع به في اكتساب التصورات فان الحدود والرسوم انما تكون من هذا القبيل وقد يكون مركبا لا من الموصوف والصفة كرامي الحجارة وغلام زيد واما غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة مثل زيد في او كلمة واداة مثل صعد على او من غيرهما اي غير الكلمة والاداة كمركب من اسمين كزيد وعمرو او من فعلين مثل جلس يتكلم او من حرفين مثل هل في والضمير في قول المصنف او غيرهما عائد الى الكلمة والاداة والمراد بالكلمة الفعل وبالاداة الحرف وهي لغة الآلة اذا تقرر هذا فاعلم انه يلزم مما ذكره المصنف من التقسيم ههنا ان يكون النهي والاستفهام داخلين تحت جنس التنبيه لان كلا منهما لا يدل على طلب الفعل ولا يحتمل الصدق والكذب وذلك مخالف للاصطلاح والاولى ان يقال اللفظ المركب ان دل على الطلب دلالة اولية فاما على طلب الفهم وهو الاستفهام او على طلب الفعل وهو الامر وقسيماه كما ذكرا او على طلب الترك وهو النهي وان لم يدل على الطلب اصلا وان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والا فهو التنبيه قال السادس اللفظ المفرد قد يكون الخ اقول هذا تقسيم آخر للفظ المفرد الدال باعتبار انقسام معناه اللفظ وكان الاليق تقديم هذا التقسيم على الذي قبله وهو تقسيم اللفظ المتعلق على تقسيم ...

اللفظ المركب لما قاله بياقي تقاسيم المفردات بعد لما عرفت من تقدم المفرد على المركب لكن لما كان هذا التقسيم للفظ المفرد باعتبار دلالته على اقسام اللفظ المفرد والمركب ذكره بعد ذكر اقسام المركب واعلم ان مدلول اللفظ قد يكون لفظا وقد يكون معنى غير لفظ والثاني قد تقدم ذكر اقسامه والاول اما ان يكون ذلك اللفظ اعني المدلول مفردا او مركبا وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون دالا على معنى او غير دال فالاقسام اربعة الاول لفظ مفرد دال على لفظ مفرد دال على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى وكذلك انواع الكلمة كلفظ الاسم فانه يدل على لفظ آخر وهو دال على معنى كالرجل الدال على معناه الثاني لفظ دال على لفظ آخر غير دال على معنى وذكر في مثاله لفظ الحروف الهجائية فانه انما يدل على كل واحد من الحروف الهجائية كالالف والباء والتاء فانها لا تدل على شيء اصلا وقد قيل على هذا ان التمثيل غير مطابق لانا لا نسلم عدم دلالة كل واحد من الحروف الهجائية على معنى فان الالف يدل على المدة والباء تدل على رقمها المخصوص وكذا باقيها وح يكون لفظ الحرف من القسم الاول لا من الثاني واجيب بانا لا نعني بعدم دلالته على شيء الا دلالته على تلك المدة وذلك الرقم المخصوص وفيه نظر فان في هذا الجواب ان يقال المراد بدلالة اللفظ على المعنى دلالته عليه باعتبار كون اللفظ موضوعا له والالف وغيره من الحروف لا تدل على الرقوم باعتبار كونها موضوعة لتلك الرقوم بل باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة لها وعلى هذا يكون مهملة اذ المهمل هو اللفظ الذي لم يوضع لمعنى وان وضع له معنى من لفظ او رقم كلفظ المهمل والمثال الذي لا يرد عليه ذلك لفظ المهمل فانه لفظ دال على لفظ كديز وهو لا يدل على شيء وايضا التمثيل بحروف الهجاء غير مطابق لهذا القسم من وجه آخر وهو انه لفظ مركب و مورد القسمة اللفظ المفرد وفخر الدين انما مثل به لانه جعل مورد القسمة اللفظ مطلقا من غير تقييد بافراد ولا تركيب الثالث لفظ دال على لفظ مركب دال على معنى وهو كثير كلفظ الخبر فانه دال على زيد قائم وهو لفظ مركب دال على معناه وكلفظ الامر الدال على مثل قم وهو لفظ مركب دال على معنى الرابع لفظ دال على لفظ مركب مهمل قال فخر الدين في المحصول الاشبه انه غير موجود لان التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة فحيث لا افادة لا تركيب والمصنف طاب ثراه اهمل هذا القسم لذلك وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم وجوده لعدم وضع لفظ بازائه ممن لا يتكلم الا لغرض الافادة عدم وجوده مطلقا

الاجمال لتحقق تعدد المعنى واعلم ان لفظ فهو في قول المصنف فهو العلم خبر اللفظ
المتحد والالف في قوله افراده عائدة الى المعنى الكلي واشار الى كليته بقوله
ان تساوت افراده فانه لا يتحقق الافراد الا الكلي وكان ينبغي ان
يضم الى ذلك لفظه في لتخصيص ما فيه التساوي والا لم يتعين كونه متواطيا
لجواز تساوي الافراد في امر وجودي او عدمي مع اختلافها في المفهوم
الكلي الصادق عليها فيكون اللفظ ح مشككا اللهم الا ان يقال انه
لا يصدق عليها انها متساوية الاعتدال ونحوها في جميع الامور لكن ذلك
ممنوع وبطلانه ظاهر والا لما صدق على شيئين انهما في جميع الامور لكن
ذلك ممنوع وبطلانه ظاهر والا لما صدق على شيئين انهما متساويان
متساويان اصلا ضرورة ثبوت التغاير بين كل مفهومين والا لم يتحقق
الاثنينية والتعدد والتاء في قوله ان اختلفت عائدة الى الافراد والها
والالف في قوله مقابلاتها عائدان الى الاولوية والاقدمية والاشدية
والمراد بالتقابل هنا تقابل التضايف فيقابل الاشدية مثلا الاضعفية
وقوله فهو المتباينة اشارة الى الالفاظ خاصة لا الى مغايرتها وقوله فهو
المرادفة اشارة الى الالفاظ وان لم تكن منطوقا بها لان قوله وان
اتحد المعنى خاصة مع تعدد اللفظ بها والضمير في قوله لها معا
عائد الى المعنيين وان لم يتقدم لهما ذكر لدلالة قوله وان
اتحد اللفظ خاصة عليهما كما قلناه في قوله وان اتحد المعنى خاصة
وكذا في قوله منها وقوله اليها وقوله لاحدهما **قال**
الرابع

قال الرابع اللفظ المفيد ان لم يحتمل الخ **اقول** هذا تقسيم اخر للفظ المفيد اعني الدال على المعنى بالوضع
باعتبار صفة دلالته على ذلك المعنى وذلك ان يقال اللفظ المفيد لمعنى اما ان يحتمل ان يراد منه غير ذلك
المعنى بالوضع بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب اولا والثاني النص وهو الراجح الدلالة على معنى
المانع من النقيض وهو لغة الظهور ومنه منصة العروس لظهورها وارتفاعها وانما قيدنا
باللغة التي وقع بها التخاطب لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير
معناه منه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى والاول وهو الذي يحتمل ان يراد به
غير معناه بحسب اللغة التي وقع بها التخاطب اما ان يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير
المحتمل ام لا والاول هو الظاهر بالنسبة الى معناه وبالنسبة الى ذلك الغير المحتمل يكون مؤولا
كلفظ الاسد فانه ظاهر بالنسبة الى الحيوان المفترس ومأول بالنسبة الى الرجل الشجاع وهو الراجح
الدلالة على معناه الذي لا يمنع النقيض فقد ظهر ان بين النص والظاهر مشتركا وهو مطلق الراجح الدلالة
على معناه ويسمى ذلك المشترك محكما وهو جنس لنوعي النص والظاهر والثاني وهو الذي لا يكون دلالته
على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل الارادة منه بل كانا متساويين في دلالته عليهما يسمى مجملا بالنظر
الى كل منهما كالقرء بالنسبة الى كل واحد من معنييه وقد اشترك المجمل والمأول في ان كلا منهما ليس
براجح الدلالة على معناه ويسمى هذا المشترك متشابها فهو جنس لنوعي المجمل والمأول وينفصل المأول
عن المجمل بالمرجوحية والمجمل عنه بسلبها وقول المصنف وان تساويا اشارة الى معنى اللفظ وذلك الغير
المحتمل والمراد بتساويهما في افادة اللفظ لهما وفي صلوحهما ان يحكما وغيره متشابها نظرا الى حكم اللفظ
الراجح الدلالة على معناه والمتشابه اللفظ الذي ليس براجح الدلالة لا نفس الرجحان وعدمه **قال**
الخامس اللفظ المركب ان كان الخ **اقول** لما ذكر اقسام اللفظ المفرد شرع في ذكر اقسام المركب
وقدم الاول على الثاني لتقدم المفرد على المركب بالذات واعلم ان اللفظ المركب اما ان يكون تاما
او غير تام والمراد بالتام ما يحسن السكوت عليه وهو اما ان يدل على طلب الفعل دلالة اولية او وضعية
اولا والاول هو الامر ان قارن الاستعلاء وهو طلب العلو بذلك القول على المخاطب كقول الأمر
لعبده قم وان قارن التساوي فهو الالتماس كقول الانسان لمساويه رتبة من غير استعلاء عليه

ولو سلم لكن لا يلزم من عدم وجوده عدم وضع لفظ بازائه فانه قد وضعت الفاظ للمعدومات والممتنعات
وقد ذكر بعض المتاخرين في مثال الهذيانات والحق ان يقال ان اريد بالمركب ما يدل جزؤه على جزء معناه
لم يعقل مركب مهمل وان اريد به ضم لفظ الى اخر جاز وقد وجد لفظ دال على مثل ذلك كمهملات فانه
لفظ واحد صادق على زيد يجر وهو مركب لا يفيد شيئا واعلم ان اللفظ قد يكون مدلوله عدم اللفظ
كالسكوت وقد يكون مدلوله لفظا مطلقا اعم من كونه مهملا او مستعملا مفردا او مركبا كنفس قولنا لفظ
قال الفصل الرابع في الاسماء المشتقة الخ **اقول** لما كان اللفظ تارة يدل على الذات وتارة على
الصفة وذكر المصنف ما يتعلق بالاول وانواعه واصنافه وجب عليه ذكر الثاني وهو المشتق وهذا
الفصل مشتمل على ذلك وانما قدم الاول على الثاني لتقدم الذات على الصفة بالذات والبحث هنا يتعلق
اما بماهية الاشتقاق او باقسام المشتق او باحكامه اما الاول فقال بعضهم الاشتقاق ان تجد
بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر وزيف بان الاشتقاق ليس عبارة
عن وجدان التناسب المذكور وبانه منقوض بالفعل الماضي والمستقبل كضرب يضرب فانا نجد بينهما
تناسبا في المعنى والتركيب وليس احدهما مشتقا من الاخر وقال اخرون الاشتقاق اقتطاع فرع
من اصل والمراد بالتصاريف تنقلات الكلمة المركبة من حروف معينة من صيغة الى اخرى مخالفة
لها لتدل على المعاني المختلفة فان التصاريف لغة جمع تصريف وهو مصدر صرفت الشيء اذا اجلته في جهات
مختلفة تشبيها له بتصريف الرياح من جهاتها وحروف الكلمة كالمادة والصيغ المختلفة بحسب تصاريفها
كالصور المتعاقبة عليها ونسبة التصاريف الى الافعال كنسبة الاعراب الى الاسماء فكما ان الحركات الاعرابية
تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد اللفظ المعرب فكذلك التصاريف تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد مادة
الكلمة كالضرب مثلا فان حروفه في ضرب يضرب فهو ضارب ومضروب وضربت واضرب موجودة
مع اختلاف المعاني باختلاف هذه الصيغة فان الاول يدل على الماضي والثاني على المستقبل والثالث على
الفاعل والرابع على المفعول والى سر على نسبة الضرب اليه في الزمان الماضي والى دس على طلب الضرب
وانما قيد حروف ذلك الاصل بالاصول ليخرج حروف الزيادة فيه فانه لا يجب بقاؤها عند تصاريفه
وحروف الزيادة عشر يجمعها وهم يتساءلون وليس المراد انها تكون زائدة دائما بل ان كان زائدا

في كلمة حرف زائد فهو منها وهذا التعريف هو المذكور في الكتاب وعلى كل حال لا بد في الاشتقاق من
اركان اربعة الاصل وهو المشتق منه وهو لفظ موضوع لمعنى والفرع المشتق وهو لفظ اخر موضوع
لمعنى مناسب لمعنى الاول واشتراك اللفظين في الحروف الاصلية التي للاصل وتغيير يلحق الفرع
اما بزيادة حركة او حرف او هما او نقصان حركة او حرف او هما معا او بالزيادة والنقصان معا
فيهما او في احدهما اذ لولا ذلك المشتق والمشتق منه واحدا هذا خلف واقسام المشتق خمسة
عشر وانما كان كذلك لان اقسام الزيادة وحدها ثلثة وهي زيادة حرف زيادة حركة زيادة حرف وحركة
وكذا اقسام النقصان نفس ستة واقسام اجتماع احوال الزيادة الثلثة مع احوال النقصان الثلثة
تسعة ضرورة كونه الحاصل من ضرب ثلثة في ثلثة فاذا ضممنا التسعة الى الستة صارت خمسة عشر
والستة بل تكا اذ ليس فيها الا تغيير واحد اما بالزيادة وحدها او بالنقصان وحده وهي الثلثة الاولى
وحده وهي الثلثة الثانية واما التسعة الحاصلة من ضرب الثلثة الاولى في الثانية فمركبات اذ
كل واحد منها فيه تغيير ان تغيير زيادة وتغيير نقصان **قال** الاول زيادة الحركة طلب من
الطلب الخ **اقول** لما انتهى المصنف الى الاقسام الخمسة عشر الممكنة على سبيل الاجمال اراد الاشارة
اليها على سبيل التفصيل وذكر امثلتها زيادة في ايضاحها وانما بدأ بذكر الاقسام البسيطة على المركبة لتقدم
البسيط على المركب طبعا فاذا قدم وضعا توافق الوضع والطبع وقدم اقسام الزيادة على اقسام النقصان
لكون الزيادة وجودية والنقصان عدميا وقدم زيادة الحركة على زيادة الحرف لان الحركة كالجزء من الحرف
فان الواو تتولد من اشباع الضمة والالف من اشباع الفتحة والياء من اشباع الكسرة والجزء مقدم على
الكل بالذات وهذه هي امثلة الاقسام كلها الاول زيادة الحركة في المشتق على المشتق منه طلب من الطلب
فان المشتق وهو الفعل الماضي انما زاد على المشتق منه وهو المصدر بفتح اللام والدال هي حركة البناء وانما
اعتبرت حركة البناء دون حركة الاعراب لان حركة البناء لازمة للكلمة لا تفارقها فصارت كالجزء من
الكلمة منها واما حركة الاعراب فانها عارضة مفارقة للكلمة زائلة عنها عند زوال العامل فلم يكن معتدا بها
قيل على هذا لا نسلم ان حركة الاعراب عارضة للكلمة مفارقة لها لان المراد ليس الحركة الشخصية

ولا الصنفية كالرفع مثلا والنصب بل المراد الحركة النوعية اعني مطلق حركة الاعراب سواء كانت رفعا
او نصبا او جرا وهي لازمة للاسم المعرب الصحيح فان انتفى اللازم وعدم الزوال باعتبار حركة البناء انتفى
اعتبار حركة الاعراب المطلقة فان قلت الاعراب انما يلحق الاسم بعد تمامه واصل السكون فهو ولا
ينافي هذا قول جمهور النحاة ان الاصل في الاسماء الاعراب لان نظر النحو في الاسم انما هو من حيث عروض
التركيب له والاعراب اصل في الاسماء من هذه الحيثية بخلاف الاشتقاق فان نظره يتعلق بجواهر الكلم المفردة
من حيث الوضع الافرادي قلت الفعل الماضي ايضا بالنظر الى الوضع اصله الوقف بدليل نصهم على ان الاصل
في الافعال البناء والاصل في البناء السكون فكيف يقرر حركته اصلا ويمكن ان يجاب بان حركة الاعراب
سواء كانت شخصية او نوعية انما تلحق الكلمة بسبب خارج عنها وهو العامل وكما ان الشخصية محتاجة
الى عامل شخص كذلك النوعية محتاجة الى عامل نوعي في عارضة للكلمة قطعا بخلاف حركة البناء فان
طروها للكلمة لا بسبب خارج عنها فكانت لازمة فاشبهت الاجزاء من هذه الحيثية وهذا القدر
كاف في اعتبار حركة البناء والغاء حركة الاعراب واذا اردنا التمثيل بكلمة مشتقة زيد فيها عن
مصدرها حركة اصلية قيل ضرب من الضرب او قتل من القتل فان الراء في المثال الاول والتاء
في الثاني ساكنتان في المصدر متحركتان في الفعل الثالث زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب
فان اسم الفاعل وهو الكاذب انما زاد على مصدره المشتق منه وهو الكذب بالالف خاصة الثالث
زيادة الحركة والحرف معا طالب من الطلب زدت في طالب الذي هو الفعل الماضي على الطلب الذي
هو المصدر الفا وحركة الباء للبناء ولو لم نعتبر حركة البناء قلنا في مثال هذا القسم ضارب من الضرب
زيدت الالف وكسرة الراء الرابع نقصان الحركة فقط مثل حذر من حذر فان الراء في حذر الذي
هو اسم الفاعل ساكنة وفي الفعل الماضي متحركة للبناء وهذا بناء على اعتبار حركة البناء وعلى اشتقاق
اسم الفاعل من الفعل الماضي ولو لم تعتبر حركة البناء قلنا في مثاله ضرب من ضرب نقصت حركة الراء
فانها متحركة في الفعل المشتق منه وساكنة في المصدر المشتق وهذا على راي الكوفيين حيث ذهبوا
الى اشتقاق المصدر من الفعل بدليل توكيده بالمصدر مثل قمت قياما والمؤكد اولى بالاصالة

بالاصالة من المؤكد الخامس نقصان الحرف فقط خف من الخوف نقصت الواو فانها موجودة في
المصدر المشتق منه مفقودة في فعل الامر المشتق السادس نقصان الحركة والحرف معا عد من العدة
نقصت الهاء التي هي عوض عن الواو اذ الاصل الوعد ونقصت ايضا حركة الدال فانها مفتوحة
في العدة ساكنة في عد والهاء المذكورة انما هي هاء في الخط وفي النطق عند الوقف وعند الدرج هي
تاء السابع نقصان الحركة مع زيادتها نحو كرم من الكرم نقصت فتحة الراء وزدت ضمتها
الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف مثل عليم من علم نقصت حركة الميم البنائية وزدت ياء
وهذا بناء على الاشتقاق من الفعل الماضي وعلى قول من لا يجعل الفعل الماضي مشتقا منه يقال
في مثاله عاد من العدد نقصت حركة الدال الاولى المدغمة في الثانية وزدت الفا بعد العين التاسع
نقصان الحركة مع زيادة الحركة والحرف اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزدت الهمزة
متحركة وكسرت الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادته ديان من الديانة نقصت التاء التي
هي هاء عند الوقف وفي الخط وزدت ياء ساكنة مدغمة في الياء الاخرى المفتوحة قيل على هذا ان
حركة النون التي قبل التاء في المشتق منه مفقودة في المشتق وح لا يكون هذا المثال مطابقا لهذا
القسم بل للقسم الخامس عشر وهو نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحرف والمثال المطابق
لهذا القسم واكف من الوكيف نقصت الياء وزدت الالف الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة
نبت من النبات نقصت الالف وزدت حركة التاء للبناء الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة
والحرف معا مثل خاف من الخوف نقصت الواو وزدت الالف وفتحة الفاء للبناء الثالث عشر نقصان الحركة
والحرف مع زيادة الحركة والحرف معا مثل ارم من الرمي زدت الهمزة متحركة وكسرة الميم ونقصت
الياء وفتحة الراء الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة حركة فقط مثل عد من الوعد نقصت
الواو وحركتها وهي الفتحة وزدت كسرة العين الخامس عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة
حرف فقط مثل كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى المدغمة في الثانية
وزدت الفا بعد الكاف قال ولا يشترط قيام المعنى الخ اقول لما فرغ من ذكر اقسام المشتق الخمسة عشر

واشتلتها مفصلة شرع في ذكر اقسام المشتق وهي مسائل اربع الاولى في انه لا يشترط في صدق
لفظ المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه بتلك الذات وهو مذهب المعتزلة واصحابنا
خلافا للاشاعرة لنا انه لو كان قيام المعنى الذي منه الاشتقاق بالذات التي يصدق عليها المشتق
شرطا لصدق اللفظ المشتق جواب لو لما صدق على من صدر منه الضرب انه ضارب والتالي باطل اتفاقا
فكذا المقدم واما الملازمة فلان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق انما هو ثابت للمضروب لا لمن
صدر منه الضرب وح ينتفي صدق الضارب على من صدر منه الضرب لانتفاء الشرط وهو ولان الله
متكلم وليس الكلام قائما بذاته تعالى لانه عبارة عن الحروف والاصوات الحادثة الممتنع قيامها بذاته تعالى
وانما يقوم بها باجسام جمادية فلو كان صدق اللفظ المشتق على الذات مشروطا بقيام المعنى
بها لوجد المشروط بدون شرطه وانه محال وايضا يصدق عليه تعالى انه خالق والخلق ليس قائما بذاته تعالى
لانه عبارة عن المخلوق اذ لو كان معنى اثر الزم التسلسل وليس المخلوق قائما بذات الله تعالى بالضرورة
فان قلت لا نسلم ان الضرب قائم بالمضروب اذ ليس المراد به الاثر القائم بالمضروب بل المراد تاثير
القادر فيه وذلك التاثير انما هو قائم بالضارب لا بالمضروب وليس صدق المتكلم على الله تعالى باعتبار خلق
الاصوات والحروف القائمة بالاجسام الجمادية بل باعتبار قيام المعنى القديم اعني الكلام النفسي الذي
يدل عليه الحروف والاصوات بذاته تعالى والخلق ليس هو المخلوق بل التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حالة
الايجاد ولما ذهب محققوا اهل السنة الى ان التعلق امر اضافي والاضافات ليست موجودة في الخارج الا ان
التاثير ليس امرا مغايرا للاثر والا لزم التسلسل وايضا ان كان قديما لزم قدم الاثر ضرورة استلزام قدم النسبة
قدم المنتسبين بكونهما متقدمين عليها بالذات وان كان حادثا كان له تاثير اخر وتسلسل والقول بالكلام
النفسي القديم باطل لكونه غير متصور وقد بين ذلك في علم الكلام والخلق ليس عبارة عن التعلق ولو سلم ثبت
الله ايضا لانه ليس قائما بذاته تعالى لكونه حادثا وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لو كان قديما لزم التسلسل
ولزم قدم العالم ايضا لان قدم التعلق الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق يستلزم قدم المخلوق وانه محال احتجت
الاشاعرة بالاستقراء وهو عبارة عن تتبع الكليات المشتقة وعدم الظفر بكلية منها صادقة على ذات والمعنى

والمعنى المشتق منه قائم بغيرها وجوابه ضعف الاستقراء وبطلانه بوجود الصور المذكورة قال ولا يشترط بقاء المعنى الخ اقول هذه المسئلة الثانية من المسائل الاربع وهي انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة
بقاء المعنى المشتق منه وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة وابي علي بن سينا خلافا لجمهور الاشاعرة احتج الاولون على
ذلك بوجوه ذكر المصنف منها اربعة الاول ان الضارب مثلا من حصل له الضرب وهذا المفهوم اعني حصول الضرب
اعم من حصوله في الحال والماضي بدليل انه قابل للتقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه لا محالة وح يصدق
على من انقضى منه الضرب انه ضارب حقيقة وان صدق عليه انه ليس بضارب في الحال الا ان سلب الخاص الذي هو
احد قسمي المفهوم العام لا يستلزم سلبه الثاني ان النحاة اجمعوا على ان اسم الفاعل كالضارب مثلا اذا كان
في تقدير الماضي لا يعمل عمل الفعل فلا يقال زيد ضارب عمروا امس ولو لم يتقرر عندهم ان اسم الفاعل يصح اطلاقه
على ذات وجد منها الفعل في زمان ماض لكان هذا الكلام لغوا وفيه نظر فان ذلك انما يدل على صحة اطلاقه بمعنى
الماضي في الجملة اما على كون ذلك الاطلاق حقيقة فلا والنزاع انما هو فيه الثالث لو كان بقاء المعنى شرطا
في صدق المشتق لما صدق المتكلم والمخبر على احد حقيقة والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة
ان الكلام مؤلف من حروف متتالية يعدم السابق منها بطريان اللاحق وما كان كذلك فتحقق مجموعه ممتنع التحقق
وما كان تحققه ممتنعا فبقاؤه احرى ان يكون ممتنعا اذ البقاء عبارة عن استمرار التحقق فلو كان ذلك البقاء
شرطا لصدق المشتق لكان ذلك الصدق ممتنعا ضرورة استلزام امتناع الشرط لامتناع المشروط الرابع
لو كان بقاء المعنى المشتق منه شرطا في صدق اللفظ المشتق لما صدق على النائم انه مؤمن والتالي باطل وفاقا
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الايمان اما ان يكون عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق او عن مجموعهما وعلى
كل تقدير فهو ممتنع التحقق حال النوم فلو كان شرطا للصدق لكان صدق لفظ المؤمن عليه حال النوم ممتنعا لامتناع
وجود الشرط عند عدم شرط قيل على الاول ان قبول التقسيم الى الحاضر والماضي لو كان موجبا لكون اطلاق اللفظ على
الماضي لكان موجبا لكون اطلاق اللفظ على المستقبل حقيقة لتحقق قبول التقسيم الى الحاضر والمستقبل والتالي باطل
اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وعلى الثاني انه معارض بما اجمع عليه النحاة من ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل
يعمل عمل الفعل كما تقول زيد ضارب عمروا غدا فلو كان ذلك يقتضي كون الاطلاق حقيقة لكان ههنا كذلك
في المستقبل
الى اطلاق اللفظ الضارب على الماضي

وهو باطل اتفاقا وعلى الثالث ان الاشياء التي يمتنع اجتماع اجزائها في الوجود يكفي في صحة اطلاق المشتق
منها وجود جزء من اجزائها وعلى الرابع المنع من كون صدق لفظ المؤمن على النائم حقيقة - واجيب عن الاول
بالفرق فان الضارب من حصل له الضرب وفي المستقبل لم يحصل له الضرب فكان صدق الضارب عليه مجازا
قطعا بخلاف الماضي وهو بعينه الجواب عن الثاني وعن الثالث بانه لا قائل بالفرق بين ما لا يجتمع
اجزاؤه وما يجتمع فالقول به خارق الاجماع وفيه نظر فان عدم القول بالفرق ليس قولا بعدم الفرق
ولا مستلزما له وخرق الاجماع انما يكون في الثاني لا في الاول عن الرابع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة
قال وقولنا ليس بضارب الآن لا يدل على النفي الخ اقول لما ذكر الادلة على ما اختاره اشار الى المعارض
به الاشعري مع الجواب عنه وذلك وجهان الاول ان من انقضى عنه الضرب مثلا يصدق عليه انه ليس
بضارب الآن ومتى كان كذلك امتنع ان يصدق عليه انه ضارب حقيقة - اما الاول فلاتفاق عليه واما
الثاني فلانه اذا صدق عليه انه ليس بضارب الآن صدق عليه انه ليس بضارب مطلقا لان ليس بضارب مطلقا
جزء من قولنا ليس بضارب الآن وصدق الكل ملزوم لصدق كل جزء من اجزائه بالضرورة واذا صدق
عليه انه ليس بضارب امتنع ان يصدق عليه انه ضارب لان ضاربا يناقض ليس بضارب فلو صدقا معا
لزم اجتماع النقيضين وانه محال والجواب المنع من استلزام صدق ليس بضارب الآن لصدق ليس
بضارب مطلقا فان ضارب الآن اخص من ضارب مطلقا فيكون سلب ضارب الآن اعم من سلب
ضارب مطلقا لان عدم الاخص اعم من عدم الاعم مطلقا واذا كان ليس بضارب الآن اعم من ليس بضارب
مطلقا لم يكن صدقه مستلزما لصدقه لان صدق العام لا يستلزم صدق الخاص والتحقيق ههنا ان ضاربا
عبارة عمن حصل له الضرب والضرب ماهية كلية لها جزئيات كثيرة مختلفة بحسب اختلاف الاوقات
من الماضي والحاضر والآلات كالسيف والسوط والقابل اعني المضروب كزيد وعمرو فاذا قلت ليس بضارب
الآن كان ذلك نفيا لجزئي معين من تلك الجزئيات وهو الضرب الواقع الآن واذا قلت ليس بضارب
مطلقا كان ذلك نفيا للكلي اي لسائر الجزئيات والنفي الجزئي لا يستلزم النفي الكلي فلا يدل عليه والى هذا اشار المصنف
رحمه الله بقوله وقولنا ليس بضارب الآن لا يدل على النفي الكلي وقولهم في الدليل وصدق الكل ملزوم لصدق
اجزائه ممنوع

لصدق كل واحد من اجزائه قلت هذا مسلم في جانب الاثبات اما في جانب النفي فلا وهو ظاهر فان قولنا الفرس ليس بحيوان
ناطق صادق وقولنا الفرس ليس بحيوان مطلقا الذي هو جزؤه ليس بصادق فان قلت ليس بضارب الآن قضية وقتية فهو
مستلزمة للمطلقة العامة اعني ليس بضارب في الجملة مع اتحاد موضوعهما لان المطلقة العامة اعم من كل قضية فعلية وصدق
الاخص مستلزم لصدق الاعم بالضرورة قلت لا نسلم انها وقتية بل هي مطلقة ايضا والآن ليس قيدا لسلب مطلق الضرب بل للضرب
المسلوب وهو الضرب المخصوص المقيد بكونه واقعا الآن ومعنى قولنا ليس بضارب الآن ليس بضارب بضرب موجود الآن
ولو كان المراد به كون الآن وقتا لسلب مطلق الضارب منعنا من صدقه وكيف لا وقد ادعينا انه يصدق على من انقضى عنه
الضرب انه ضارب على سبيل الحقيقة في الآن وبعده ومن خواص الحقيقة عدم جواز السلب ولو سلمنا انه يصدق عليه انه
ليس بضارب مطلقا ولكن لا نسلم انه يمتنع ان يصدق عليه انه ضارب اذ هما مطلقتان والمطلقتان لا يتناقضان انما يناقض
المطلقة الدائمة - الثاني لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق لصدق على كل من كان كافرا واسلم من صحابة الرسول
انه كافر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها والجواب ان المنع ههنا ليس من حيث الوضع اللغوي بل هو سائغ
بالنظر اليه وانما منع منه الشرع تعظيما لشأن الاسلام والكلام انما هو في صدق اللفظ المشتق من حيث اللغة لا من حيث الشرع
قال ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى الخ اقول هذه المسئلة الثالثة من المسائل الاربع وهي ان قيام المعنى بالذات لا يوجب
ان يشتق لها منه اسم وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة خلافا للاشاعرة لنا ان قيام المعنى بالذات لو كان موجبا للاشتقاق لما وجد من
دونه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لان العلة الموجبة يستحيل تخلف معلولها عنها واما بيان بطلان التالي فلان انواع
الروائح كرائحة المسك والعنبر والكافور وغيرها قائمة بمحالها المذكورة قطعا مع انه لم يشتق لتلك المحال منها اتفاقا وفيه نظر فان هذا
الدليل انما يدل على ان قيام المعنى بالذات ليس علة تامة للاشتقاق ولا يدل على انه ليس علة تامة للاشتقاق ولا يدل على انه ليس علة
في الجملة ومن المعلوم ان ايجاب الاشتقاق مشروط بكون ذلك المعنى القائم بالذات ذا لفظ موضوع بازائه اذ الاشتقاق لا يمكن من
دون اصل يشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى فانه احد اركان الاشتقاق وانواع الروائح وان كانت قائمة بالمحال المذكورة الا انها
خالية عن الشرط المذكور فانه لم يوضع لشيء منها لفظ بازائه قال ومفهوم المشتق شيء ما له المشتق منه من غير دلالة على الخ اقول
هذه اربع المسائل المذكورة وهي ان اللفظ المشتق كالابيض مثلا انما يدل على شيء ما له بياض وليس له دلالة على خصوصية ذلك الشيء
من كونه جسما او غير جسم بل انما يستفاد ذلك من امر خارج عن مفهوم اللفظ المشتق المطابقي ولو دل على شيء من ذلك
لكان بطريق الالتزام اذ لفظ ابيض لم يوضع الا لشيء ذي بياض واما خصوصية ذلك الشيء فلم يوضع له اللفظ ولا هو

من اجزاء موضوع اللفظ فانتفت دلالتها المطابقة والتضمن والدليل على ما ذكره ان يقال لو كان مفهوم الابيض انه
جسم لما صح ان يقال الابيض جسم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان قولنا الابيض جسم جار مجرى
قولنا الجسم ذو البياض جسم ولا شك ان هذا غير كلام صحيح واما بيان بطلان التالي فلانه يصح ان يقال
لغة وعرفا الابيض جسم وهو كلام مفيد وفاقا قال الفصل الخامس في المترادف الخ اقول الكلام في المترادف
اما في ماهيته واما في احكامه اما الاول فاعلم ان المترادف هو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ آخر من حيث هو كذلك
فاللفظ كالجنس والتقييد بالموضوع لمعنى يخرج المهمل وتقييد المعنى بكونه موضوعا للفظ آخر يخرج اللفظ المباين لغيره
من الالفاظ الموضوعة وقولنا من حيث هو كذلك لما عرفت من ان الترادف انما يلحق اللفظ عند نسبته الى لفظ آخر موضوع
لمعناه ومع قطع النظر عن ذلك لا يكون مترادفا والمرادفة لغة التتابع واعلم انما اهمل المصنف طاب ثراه تعريف المترادف
ههنا اكتفاء بما ذكره في تقسيم الالفاظ الى المترادفة وغيرها فان فيه كفاية عن استيناف ذكره واما احكامه ففي
الاول في انه جائز ويدل عليه انه لو لم يكن جائزا لما كان ممكنا لما كان واقعا لكنه واقع فيكون جائزا اما الملازمة فظاهرة
واما انه واقع اما بالنظر الى اللغتين فهو معلوم بالضرورة واما بالنظر الى لغة واحدة فيدل عليه ان اهل اللغة نصوا على ان كل
واحدة من لفظ الاسد والسبع موضوعة للحيوان المفترس وان كل واحدة من لفظ الانسان والبشر موضوعة للحيوان
الناطق وان كل واحدة من لفظ القعود والجلوس موضوعة للوضع المخصوص وقولهم في امثال ذلك حجة ولانا نعلم بالضرورة
انه يمكن ان تضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى لفظا آخر لذلك المعنى بعينه من غير شعور بالوضع الاول وهذا هو
السبب الاغلب في وضع المترادفات ويمكن ان يضع واضع لفظين او ازيد لمعنى واحد ويكون الباعث له على ذلك والداعي
له اليه تحصيل ما فيه من الفوائد مثل اتساع العبارة وسهولتها والقدرة على التعبير عن المعنى عند نسيان احد لفظيه والتمكن من
الفصاحة والبلاغة في النظم والنثر ولتقويم وزن الشعر باحد اللفظين دون الآخر مثل قول الشاعر اكل العود اسقاه يوم
النوى يوشك وفرق لجريح بين الجفن والوسن فانه لو قال بدل العود البعد لم يقم وزن الشعر ولو قال بدل الوسن النوم
لم يستقم الوزن ولم تحصل القافية وكذا السجع وهو الكلام المقفى والقلب والتجانس وغيرها من انواع البديع
فان ذلك كله انما يسهل على المتكلم مع وجود الالفاظ المترادفة فان قلت التجانس عبارة عن لفظين متساويين يدل
كل منهما على معنى غير معنى الآخر وذلك انما يكون بسبب الاشتراك مثل لفظ العين بالمعنيين لا بسبب الترادف قلت
الاشتراك سبب في التجانس التام في الالفاظ الاصلية واما غير التام ففي الالفاظ الفرعية كالجموع والتثنية والمركبات

القارنه دل

والمركبات والمشتقات كالافعال واسماء الفاعلين والمفعولين فقد يقع التجانس فيها بسبب الترادف وهو
كثير مثل وسائل نجده وسائل فان الثاني جمع وسيلة المرادفة للوصلة والذريعة فلو اقتصر الواضعون على لفظ
واحدة من اللفظين المترادفين للوسيلة او عليهما لما امكن هذا التجانس وكذا قول الشاعر وحللت فيهم سائلا
فرايت جودا سائلا ولو جعلنا هذه الالفاظ مشتركة لاتحاد دالها وتعدد معناها لم ينافي كون السبب الترادف
واعلم انه قد اشتهر بعض الالفاظ المترادفة عند قوم ويكثر استعماله في معناه دون مرادفه ويعرف الاخفى بالاظهر
وربما انعكس الحال بالنسبة الى قوم آخرين بان يكون ذلك اللفظ الظاهر خفيا عندهم والخفي ظاهرا فيهم الموف
في الاول مرتبة وبالعكس وهذا هو التعريف بحسب الاسم فانه عبارة عن تبديل لفظ بلفظ آخر اوضح منه في الدلالة
على المعنى وقد ذهب قوم من المتكلمين الى ان هذا هو من التحديد اذ لا معنى له الا تبديل لفظ بلفظ اوضح منه دلالة
وهو خطاء لان الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال قال ويمكن افراده الخ اقول هاتان مسئلتان
اخريان من مسائل احكام الترادف الاولى في ذكر الفاظ ظن انها مترادفة وليس كذلك فمنها التابع ومتبوعه
كقولهم شيطان ليطان وحسن بسن فان قوما ظنوا انهما مترادفان وابطل المصنف ذلك بان المترادف يصح افراده الى الطلاق
منفكا عن ذكر مرادفه كقوله تعالى ان هذا لبشر ان الانسان لفي خسر والتابع ليس كذلك لانه لا يأتي ليطان ولا بسن وكذا غيرهما
من التوابع وانما يأتي عقيب ذكر متبوعاتها فلا يكون التابع مرادفا ومنها المؤكد والمؤكد فان قوما ذهبوا الى انهما
مترادفان وهو خطاء لان المؤكد انما يفيد تقوية دلالة المؤكد على معناه لا اصل معناه والمؤكد يفيد اصل المعنى لا التقوية
فاذا معناهما ليس واحدا والمترادفان معناهما واحد فالمؤكد والمؤكد غير مترادفين واعلم ان التأكيد لغة الاحكام
واما في الاصطلاح فقد فسره فخر الدين بانه اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر وفيه نظر فان هذا التعريف انما
يصدق على المؤكد لا على التأكيد فانه ليس لفظا بل معنى يدل عليه المؤكد مع انه غير جامع لان التأكيد قد لا يكون بلفظ موضوع
لتقوية ما يفهم من لفظ آخر كما يؤكد بتكرير اللفظ وكون المقصود باللفظ ثانيا باللفظين التأكيد لا يدل على انه موضوع له
ولان بعض المعاني لا يقبل التقوية مع صحة تأكيد الفاظها الموضوعة لها والحق ان يقال التأكيد تقوية دلالة اللفظ على معناه
بلفظ مغاير له لفظا والمؤكد هو اللفظ المفيد لتقوية دلالة لفظ مغاير له لفظا على معناه وهو قد يكون للمفرد كلفظ
النفس والعين مثل رايت زيدا نفسه وعينه او للمثنى مثل كلا وكلتا كجاءني الرجلان كلاهما والمرأتان كلتاهما وللجمع
مثل كل واجمعون كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقد يكون التأكيد بتكرير اللفظ اما في المفرد كقوله عم ايما

عليه السلام

امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل او الجملة كقوله عم والله لاغزون قريش والله لاغزون
قريشا ولا زال التاكيد معلوم بالضرورة ووقوعه يستفاد من استقراء اللغات ومنها الحد واسم المحدود كالحيوان
الناطق والانسان ذهب بعضهم الى انهما مترادفان والحق خلافه لان الحد يدل بالمطابقة على علل
المحدود اعني مقوماته التي منها تتحقق حقيقته والاسم انما يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على عللها فاذن
معناهما غير متحد فلا يكونان مترادفين المسئلة الثانية في صحة اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه
ذهب جماعة الى الجواز ومنعه فخر الدين وفصل اخرون فاجازوا اقامة المرادف مقام مرادفه من لغته
ومنعوا من غير لغته احتج الاولون بان التركيب والاسناد بالفاعلية والمفعولية والاضافة وغيرها
انما تعرض بالذات للمعاني وبتوسط عروضها لها تعرض للالفاظ الدالة عليها فاذا صح ضم معنى الى معنى آخر
حال التعبير عنهما بلفظين لكل منهما مرادف جاز ان تعبر عنهما بمرادفيهما قطعا فانه اذا جاز ان يقال رايت
انسانا يفترس اسدا جاز ان يقال رايت بشرا يفترس ليثا او رايت انسانا يفترس سبعا او رايت بشرا
يفترس اسدا اذ المعنى في الكل واحد من غير تفاوت احتج المانعون مطلقا بانه لو صح اقامة كل من المترادفين
مقام صاحبه لصح ان يقال خدا اكبر والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة والجواب انا نمنع الملازمة
ان ارادوا بالتكبيرة الافتتاح وذلك لان الشرع اوجب النطق بهذه الصيغة الشريفة بعينها تعبدا
شرعيا فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بها وان ارادوا الدلالة على مفهوم الله اكبر فلا نسلم بطلان التالي
وصحته ظاهرة واما القائلون بالتفصيل فقالوا ان المعنى لما اتحد في حالتي التعبير عنه باللفظ ومرادفه
من لغته من غير استلزام مفسدة جاز اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه من غير لغته ولما كان
اقامة مرادفه من غير لغته مستلزما لمفسدة وهو اختلاط احدى اللغتين بالاخرى كان ممنوعا منه وان
كان المدلول واحدا والحق الجواز مطلقا بالنظر الى العقل والشرع معا واما بالنظر الى اللغة فالتفصيل هو
الحق وذلك لان اللفظ المرادف للفظ آخر من غير لغته مهمل بالقياس الى تلك اللغة فلا يفيد ما
افاده اللفظ المستعمل فيها والاوفق قول المص طاب ثراه ويمكن افراده غاية الى المترادف قال
الفصل السادس في الاشتراك الخ اقول لما فرغ من ذكر المترادف شرع في ذكر الاشتراك وانما اخره عنه
لان المعنى في المترادف واحد وفي المشترك كثير والواحد مقدم على الكثير بالذات ولكون المترادف عنده

عنه لفظا في معناه كما عرفت والمشترك مجمل في معناه قطعا والنص مقدم على المجمل وقد عرفه المص طاب ثراه بانه اللفظ
الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فاللفظ جنس وتقييده بالموضوع يخرج المهمل وقوله
لحقيقتين يخرج ما لم يوضع الا لحقيقة واحدة سواء وافقه لفظ اخر في وضعه لتلك الحقيقة وهو المترادف او لا وهو المفرد
وقوله فما زاد ليدخل اللفظ الموضوع لحقائق كثيرة كلفظ العين الموضوع للنابعة والباصرة وعين الشمس والميزان و
الذهب والجاسوس وقوله اولا يخرج المجاز فانه موضوع لحقيقتين وهما موضوعه الاصلي ومعناه المجازي لكن ليس
ذلك فيهما اولا بل وضعه لمعناه المجازي ثانيا متفرعا على المعنى الحقيقي باعتبار العلاقة التي بينهما وقوله من حيث هما
كذلك اي حقيقتان متعددتان يخرج به اللفظ المتواطي كلفظ الحيوان المتناول للانسان والفرس وهما حقيقتان
متعددتان لكن تناوله لهما لا من حيث هما حقيقتان متعددتان بل من حيث اندراجهما تحت موضوعه اعني
الحيوان مفهوم وهذا الحد هو المذكور في المحصول الا ان فيه تغييرا يسيرا غير مغير للمعنى نعم في المحصول قيد الحقيقتين
بالاختلاف وههنا اهمل ذلك واظن ان ذلك مما اسقطه الناسخون لان في شرح التعريف ما يدل على ما ذكره وايضا ذكر
في التعريف من حيث هما كذلك وفي شرحه من حيث هو كذلك فثنى الضمير اولا وهو ضمير للحقيقتين ووحده
ثانيا وهذا ايضا مما يمكن اسناده الى الناسخين وفي هذا التعريف نظر اما اولا فلانه ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان
فلانه كال وضعه للحقيقتين فما زاد انما هو على سبيل البدل اذ الموضوع لحقيقتين او ازيد على سبيل الجمع لا يكون مشتركا
واما ثانيا فلان الحقيقة انما تصدق على الشيء الموجود والاشتراك قد يتحقق بين شيئين احدهما موجود والاخر
عدمي كالقرء المشترك بين الحيض والطهر الذي هو عدمه وقوله من حيث هما كذلك يخرج به المتواطي فيه نظر فان
المتواطي يخرج بقوله الموضوع لحقيقتين لان المتواطي لم يوضع الا لحقيقة واحدة وان كانت افراد تلك
الحقيقة متعددة مختلفة او غير مختلفة وصدقه على تلك الافراد المختلفة والمتفقة انما هو باعتبار وجود موضوع
فيهما اللفظ اعني المعنى الواحد الكلي الصادق على تلك الافراد فيها لا لانها موضوعات اللفظ وقوله يخرج المترادف بتعدد
الحقيقة فيه نظر اذ قد يتعدد معاني المترادف كمرادف اللفظ المشترك اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس
في وجود اللفظ المشترك فقال قوم انه واجب واخرون انه ممتنع والمحققون على انه ممكن وهو المختار
لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان القرء لفظ موضوع بحسب اللغة العربية للحيض والطهر على البدل بدليل
ان السامع اذا سمعه لم يتبادر ذهنه الى فهم احدهما ولا الى معنى مشترك بينهما بل بقي الذهن مترددا بينهما

الا ان يحصل قرينة يدل على تعيين احدهما وذلك آية الاشتراك اذ لو كان متواطيا لتبادر فهم المشترك
بينهما ولو كان حقيقة ومجازا لتبادر فهم المعنى الحقيقي دون المجازي عند التجرد عن القرينة ولو كان منقولا عن
احدهما الى الاخر لفهم المنقول اليه دون المنقول منه فلم يبق الا ان يكون مشتركا بينهما وهو المدعى وكذا الكلام
في لفظ عسعس بالنسبة الى اقبل وادبر والجون بالنسبة الى السواد والبياض واما الثاني فظاهر واعلم ان هذا الدليل
يفيد امتناع الاشتراك لا وجوبه لانا نعلم بالضرورة امكان ان تضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى ذلك اللفظ
بعينه لمعنى اخر ويشتهر الوضعان وذلك معنى المشترك ونعلم ايضا امكان وضع اللفظ من القبيلة الواحدة لمعنيين
على سبيل البدل ويكون الغرض من وضعه تمكن المتكلم من التعبير عن كل واحد من المعنيين مجملا عند تجرده عن
القرينة ومفصلا عند اقترانه بها ولا يلزم من انتفاء الفائدة التفصيلية عند اطلاقه مجردا عن قرينة
معينة للمراد امتناع وضعه فان اسماء الاجناس موضوعة وفاقا مع عدم دلالة تلك الفاظها على شيء من
الانواع التي تحتها مفصلة احتج المانعون من وضعه بان الغرض من وضع اللفظ انما هو الافهام وعلى الغرض ل
تقدير جعل اللفظ مشتركا بين معنيين او اكثر يفوت ذلك المعنى ضرورة تردد السامع بين معاني ذلك اللفظ وعدم
حمله على احدها والا لزم الترجيح من غير مرجح ولانه اما ان يكون مقترنا بقرينة زائدة عليه فيفضي الى التطويل
بغير فائدة او لا بقرينة زائدة فلا نفهم منه شيئا اصلا فيكون اطلاقه عبثا اذ الغرض من اطلاق اللفظ فهم
معناه والجواب عن الاول بالمنع من فوات الغرض فانه اعم من ان يكون افهام السامع معنى اللفظ
على وجه التفصيل او على وجه الاجمال اذ كل منهما قد يكون غرضا مطلوبا للعاقل وتردد السامع بين المعاني
المذكورة انما يمنع من الافهام التفصيلي لا الاجمالي فلا يكون مفوتا لمطلق الغرض وعن الثاني المنع من استلزام قول
ذكر القرينة مع التطويل بغير فائدة فانه قد يكون للمتكلم غرض في ذلك كان يكون القرينة معلومة عند من
يطلب المتكلم افهامه بالخطاب مجهولة عند غيره من سامعيه الذين لا يؤثر افهامهم غرضه وايضا السعي
في تحصيل القرينة لمعرفة المطلوب من الخطاب الشرعي فيه فائدة وهو تحصيل الثواب ونمنع ايضا من عدم فهم شيء
اصلا من اطلاق اللفظ المشترك حال تجرده عن القرينة بحيث يكون اطلاقه عبثا فان السامع يفهم ان المراد به احد
معاني اللفظ وان لم يفهم المعنى الواحد المراد منها مفصلا وهذا يكفي في انتفاء العبث على ان ذلك
مقصود للعقلاء في بعض الاحوال كما ان الافهام التفصيلي مقصود في بعضها والجواب عنهما معا ان الاول والثاني

والثاني ان ما ذكرتموه على تقدير تسليمه يمنع وضع المشترك فانما يمنع من وضعه من واحد ولا يمنع
قال من وضعه من قبيلتين وانتفاء احد سببي الشيء لا يدل على انتفائه مطلقا قال البحث الثاني في
اقول اقسام مفهومي اللفظ الخ اقول يريد الاشارة الى اقسام اللفظ المشترك باعتبار احوال
مفهوماته اعني معانيه الموضوع لكل واحد منها وانما قال مفهومي اللفظ ولم يقل مفهومات اللفظ لان
المفهومين ضروريا الوجود في المشترك وما زاد عليهما غير ضروري واعلم ان مفهومي اللفظ المشترك قد
يتباينان بان لا يصدق احدهما على شيء مما يصدق عليه الاخر كالحيض والطهر الذين هما مفهوما القرء
المتقابلان بالعدم والملكة وكالسواد والبياض الذين هما مفهوما الجون المتقابلان بالتضاد وقد
يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا من الاخر كالامكان العام اعني رفع الضرورة عن احد
الطرفين الذين هما الوجود والعدم بحسب الذات والامكان الخاص وهو رفع الضرورة عن الطرفين معا
بحسب الذات الذين هما مفهوما لفظ الامكان المطلق فان الاول جزء من الثاني ضرورة كون رفع
احد الضرورتين جزءا من رفعهما معا ثم ان صدق لفظ الامكان على الامكان الخاص بالاشتراك
ايضا لاجتماع مفهومي الامكان فيه وهما رفع احد الضرورتين ورفعهما معا واما بان يكون احدهما
صفة للاخر كلفظ الاسود بالنسبة الى شخص ذي سواد يسمى بالاسود فان ذلك اللفظ صادق
على ذاته باعتبار اللقب وعلى صفته وهو كونه ذا السواد ثم ان اطلاق لفظ الاسود على هذا
الشخص المفروض اعني ذا السواد المسمى بالاسود وعلى القار بالتواطؤ ان قصد اللون اي كونه ذا سواد
لكون هذا المعنى متحققا فيه وفي القار ايضا من غير تفاوت وان كان السواد مقولا على سواد
ذلك الشخص وسواد القار بالتشكيك وان قصد اللقب اعني كونه اسما موضوعا له علما عليه
قال بلغ كان صدقه عليه وعلى القار بالاشتراك اللفظي لتباين مفهوميهما بالذات قال ومنع
اقول بعضهم من اشتراك اللفظ الخ اقول هذا اشارة الى ما ذهب اليه فخر الدين في المحصول من
انه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء ووجوده قال لان اللفظ الموضوع لا بد
وان يكون بحال متى اطلق افاد شيئا والا لكان ذلك الوضع عبثا واللفظ المشترك

بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد قبل اطلاق ذلك اللفظ الموضوع لكل
واحد منهما وبعده والجواب ان هذا ان دل على امتناع وضع مثل هذا اللفظ فانما يدل على امتناع صدوره
من واضع واحد ولا يدل على امتناع صدوره من واضعين بان يضع احدهما لوجود معنى والاخر لعدم
ذلك المعنى من غير شعور احدهما بوضع الاخر وهذا هو السبب الغالب لوجود المشترك على انا نمنع من عدم صدوره
من واضع واحد وعدم افادته عند الطلاق غير التردد المعلوم لكل احد ممنوع فان قوله اعتدى
بالقرء يفيد السامع امرا لم يكن حاصلا قبل اطلاق هذا اللفظ مع انه مشترك بين الحيض والطهر اللذين
هو عدمه وكذا اذا فرضنا وضع الواضع لفظ الالف لوجود الباء وعدمه ثم قال قائل علمت الالف
افاد هذا الاطلاق انه متحقق لاحد الطرفين اعنى وجود الباء وعدمه ولم يكن هذا المعنى حاصلا قبل
الاطلاق نعم تدبير اطلاق مثل هذا اللفظ عن الفائدة في بعض الصور لا يدل على عدم ان لو نه حطم و افادته
البحث انما يلزم في الثاني **قال** البحث الثالث اعلم انه لا يجوز استعمال اللفظ الخ **اقول** اختلف الاصوليون قال
في استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها فجوزه القاضيان اعنى ابا بكر وعبد الجبار وابن علي اقول
والسيد المرتضى وابو علي الجبائي واوجب بعض هؤلاء حمله عليها عند التجرد عن القرينة الدالة على قصد احدها والغاء
الباقي وجعل المشترك بالنسبة الى معانيه كاللفظ العام بالنسبة الى جزئياته ومنع ابو هاشم وابو عبد الله و
ابو الحسن البصري وفخر الدين وهو اختيار المصنف طاب ثراه واحتج عليه بما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره
ان يقال اللفظ المشترك بين تلك المعاني اما ان لا يكون موضوعا للمجموع كما هو موضوع لكل واحد منها
او يكون وعلى كلا التقديرين يمتنع استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على التقدير الاول فظ
لان استعمال اللفظ المشترك في المجموع انما يكون استعمالا له في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة بل مجازا ولا
يصار اليه الا عند وجود قرينة تمنع من حمله على حقيقته واما على التقدير الثاني فلان يراد به ذلك المجموع
المجموع وحده او المجموع مع كل واحد من افراده فان كان الاول كان استعمال اللفظ في بعض معانيه
لا في كلها وليس الكلام فيه وان كان الثاني لزم التناقض لان ارادة المجموع تقتضي عدم الاكتفاء الا
به لا بغيره من افراده وارادة الافراد تقتضي الاكتفاء بغيره من افراده وذلك عين التناقض وفيه نظر

نظر فان الكلام في استعمال اللفظ في هذا المعنى بعينه وفي ذلك المعنى بعينه لا في المجموع من حيث هو
مجموع والفرق بينهما ظاهر فان المتكلم في الاول يقصد كل واحد قصدا اولا وبالذات وفي الثاني انما يقصد
بالذات والقصد الاول المجموع من حيث هو مجموع وقصد كل واحد لا بالقصد الاول وبالذات بل بالقصد الثاني
والعرض وايضا في الاول يكون اللفظ دالا على كل واحد من تلك المعاني بالمطابقة وفي الثاني يكون دالا على كل
واحد منها بالتضمن وح لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعنى الاول استعمالا له في بعض معانيه بل في كلها سلمنا
لكن لا نسلم لزوم التناقض على ذلك التقدير قوله لان ارادة الافراد تقتضي الاكتفاء بفرد من افراده قلنا
لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن باقي الافراد مرادا ايضا والمجموع مرادا اما على ذلك التقدير فلا يقتضي
الاكتفاء الا بالمجموع ولان ارادة المجموع مستلزمة لارادة كل فرد فكيف تكون ارادة كل فرد مناقضة
لارادة المجموع واحتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي ومن المعلوم ان
الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان ولفظ الصلوة مشترك بينهما وقد استعمل
فيهما معا والاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب والسجود
مستعمل تارة بمعنى الخشوع والانقياد وتارة بمعنى الانقياد وتارة بمعنى وضع الجبهة على الارض والمعنيان
مرادان من لفظ السجود هنا اما ارادة الخشوع والانقياد فظ لانه المعقول من سجود الدواب واما ارادة
وضع الجبهة على الارض فلانه خصص السجود بكثير من الناس والخشوع عام في الجميع فالمخصص بعض الناس
معنى ثالث مغاير للجميع فظهر استعمال لفظ السجود المشترك بين هذين المعنيين فيهما معا على سبيل الحقيقة لان
الاصل في الاستعمال وهو الحقيقة الثالث لو لم يجب حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه عند التجرد عن
القرينة الدالة على ارادة احدها والغاء الباقي لزم احد الامرين وهو اما التحكم والترجيح لغير مرجح واما
تعطيل اللفظ واخراجه عن الافادة والتالي بقسميه باطل اتفاقا فكذا المقدم اما الملازمة فلانه
ان لم يحمل اللفظ على جميع معانيه فاما ان يحمل على احد تلك المعاني من غير قرينة مرجحة حملا عليه
دون غيره فيلزم الاول واما ان كان لا يحمل على شيء منها اصلا فيلزم الثاني واعلم ان الوجهين

الاولين دلا على استعمال اللفظ في جميع معانيه وهو اعم من كون ذلك الاستعمال واجبا او جائزا واما
هذا الوجه فانه يدل على وجوب حمل اللفظ على جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها عند التجرد من القرينة والجواب
عن الاول المنع من استعمال لفظ الصلوة في المعنيين معا اعني صلوة الله وصلوة الملائكة بل المراد بلفظ
الصلوة ههنا صلوة الملائكة وحدها والضمير في قوله يصلون راجع اليهم دونه تعالى وخبران في الاول محذوف
وتقديره ان الله يصلي والملائكة يصلون سلمنا لكن لا نسلم ان هذا الاستعمال حقيقة فان الاستعمال
قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا فهو اعم من كل منهما والعام لا يدل على الخاص وعن الثاني المنع من
ارادة السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض من الاية المذكورة بل المراد السجود بمعنى الخشوع وهو مشترك بين
جميع من نسب السجود اليه وتخصيص كثير من الناس بالذكر لا يدل على تخصيصهم بالحكم وعن الثالث
المنع من لزوم التحكم والترجيح من غير مرجح او تعطيل اللفظ لو لم يحمل اللفظ على جميع معانيه لجواز حمله على
احد تلك المعاني لا بعينه وليس ذلك تحكما لان اللفظ دال عليه لكونه لازما لكل معنى من معانيه ولا ترجيحا
من غير مرجح لان المعنى اعني احد تلك المعاني لا بعينه راجحا على غيره لكونه متيقن الارادة
دون غيره من المعاني فان احتمال ارادته وعدمها متحقق **قال** قدس الله سره الرابع في انه على
خلاف الاصل لان المراد بالذات الخ **اقول** الاشتراك على خلاف الاصل والمراد بذلك ان اللفظ اذا
دار بين كونه مشتركا وبين كونه غير مشترك كان الثاني اغلب على الظن من الاول واستدل المصنف
طاب ثراه على ذلك ههنا بوجهين الاول ان المراد بالذات اي المقصود بالقصد الاول من وضع
الالفاظ للمعاني انما هو تمكن المتكلم من افهام السامع ما في ضميره منها باطلاق لفظ وحده كان
كذلك كان الانفراد ارجح من الاشتراك اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الاشتراك معقب
للغرض من الوضع اذ على تقدير كون اللفظ مشتركا بين معان متعددة لا يتمكن المتكلم من
افهام السامع مقصوده منها باطلاق ذلك اللفظ لان نسبته الى تلك المعاني واحدة
بمعنى ان نسبته الى كل واحد منها كنسبته الى غيره منها وح يمتنع ان يفهم السامع منها واحدا
بعينه دون غيره لاستحالة الترجيح من غير مرجح والانفراد غير مفوت للغرض من الوضع وهو ظ

ظ فكان ارجح الثاني لو كان الاشتراك مساويا للوضع لما حصل سبق الفهم من وضع اللفظ له من المعاني الى الافهام دون
غيره منها عند الطلاق والتالي باطل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب من دون الاستكشاف والتفحص عن
المراد من اللفظ وهو معلوم البطلان بالوجدان فالمقدم مثله بيان الشرطية ان السامع لذلك اللفظ حينئذ يتردد
بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له والمعنى الاخر المحتمل ويمتنع سبق احدهما الى الفهم والا لزم ترجيح احد
المتساويين على الاخر وانه محال وفيهما نظر اما الاول فلما بينا من ان الغرض من الوضع قد يكون افهام الشيء
على سبيل الاجمال كما يكون على سبيل التفصيل والمشترك غير مفوت للاول ولا لمطلق الغرض ان تم للقسمين
جميعا بل انما كان مفوتا للقسم الثاني وهو الافهام التفصيلي لا مطلقا بل عند التجرد عن القرينة المعينة للمراد وذلك
لا يوجب كونه مظنون العدم والا لكانت حروف المعاني كذلك لعدم افادتها بدون انضمام غيرها من الالفاظ اليها
اضعف واما الثاني فللمنع من صدق الشرطية والتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له عند اطلاقه دون
غيره انما يتحقق عند اعتقاد الاشتراك لا عند اعتقاد عدم الاشتراك وحصوله ولا يلزم من سبق المتبادر
المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون محتمل وضعه ترجيح احد المتساويين على الاخر اذ المساوات
ليست ثابتة بينهما كيف ووضع اللفظ لاحدهما معلوم والاشتراك مشكوك فيه نعم المساوات ثابتة بين
وضع اللفظ لذلك المعنى المحتمل وبين عدم وضعه والتحقيق في هذا ان سبق فهم المعنى من اللفظ يتوقف على عدم اعتقاد
السامع الاشتراك لا على اعتقاده عدم الاشتراك ويكون ذلك السبق دالا على عدم اعتقاد الاشتراك لا على اعتقاد
عدم الاشتراك الذي هو مدعاكم وسبب سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون ما يحتمل وضع ذلك اللفظ له
ورجحان ارادته من اللفظ على ارادة ذلك الغير لانها ثابتة على تقدير عدم الاشتراك ومحتملة على تقدير ثبوته وارادة
ذلك الغير منتفية على التقدير الاول ومحتملة على التقدير الثاني فحاصله ما ذكرنا انه يقتضي اثبات مرجوحية الاشتراك
بالنسبة الى الانفراد لانه موقوف على وضعين للمعنيين سواء كان الواضع واحدا او متعددا والانفراد موقوف على
وضع واحد وثبوت ما يتوقف على امرين مرجوح بالنسبة الى ما لا يتوقف الا على احدهما بالضرورة واعلم ان الماد
في قول المصنف طاب ثراه وقد تبعه امور اخر عائدة الى الوضع وتلك الامور التابعة للوضع المقصودة بالوضع
دلالة اللفظ الموضوع لمعنى على اجزاء ذلك المعنى وهي المسماة بدلالة التضمن ودلالته على لوازمه القريبة

والبعيدة وهي المسماة بدلالة الالتزام ويترتب على ذلك من البلاغة والفصاحة وما يحسن الكلام ومزاياه فان الواضع
لم يقصد بوضع اللفظ للمعنى الا فهم ذلك المعنى عند اطلاق ذلك اللفظ واما فهم اجزائه ولوازمه القريبة والبعيدة فليس مقصودا
للواضع بالقصد الاول بل تابع للمقصود الاول وهو فهم المعنى الموضوع له اللفظ ويمكن ان يكون قصد المصنف طاب ثراه
بهذا الكلام هنا الجواب عن سؤال يمكن ايراده على ما ذكره وهو ان يقال لا نسلم ان الغاية الذاتية انما تحصل عند
اتحاد الوضع فان اللفظ المشترك يفهم منه عند الاطلاق احد معنييه في الجملة وان لم نفهمه مفصلا وهذا القدر كاف
في حصول الغرض من الوضع كما في اسماء الاجناس والجواب ان دلالة اللفظ المشترك على احد معانيه في الجملة
دلالة التزامية ليست مقصودة بالقصد الاول بل تابعة للوضع اذ اللفظ المشترك لم يوضع لاحد معانيه في
الجملة بل لما كان ذلك لازما لكل واحد من معانيه صار اللفظ دالا عليه بالالتزام فلم يكن الغرض المقصود
من وضعه بالقصد الاول حاصلا بل فائتا ولا كذلك اسم الجنس فان اطلاق لفظ السواد مثلا يفهم منه مطلق
السواد وهو موضوع له مقصود بالقصد الاول فكان الغرض من وضعه حاصلا ومن جملة ما يتبع الوضع وليس
مقصودا بالذات بل بالعرض كون اللفظ مشتركا كاحتمال الدلالة على معناه اذا كان صادرا من واضع واحد
او واضعين قال البحث الخامس في وقوعه في القرآن الخ اقول اختلف القائلون بوقوع اللفظ المشترك
في اللغة في انه هل وقع في القرآن العزيز ام لا فذهب المحققون الى وقوعه وهو اختيار المصنف طاب ثراه و
انكره الباقون احتج الاولون بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء والقرء لفظ موضوع للحيض
والطهر على سبيل الاشتراك باتفاق اهل اللغة وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو لفظ موضوع لاقبال الليل
وادباره على ما نقله الجوهري وغيره من فصحاء اهل اللغة وقولهم في اشتهار ذلك حجة احتج المانعون بان اللفظ
المشترك اما ان يذكر مجردا عن القرينة المعينة للمراد فيلزم نقض الغرض من اطلاق اللفظ وهو افهام معناه
لانه لا يفهم المعنى المعين من لفظ موضوع له ولغيره على البدل من غير امر منفصل او معها فيلزم التطويل
بغير فائدة وهو غير جائز على الله تعالى والجواب المنع من المقدمتين اعني كون التجرد عن القرينة يناقض الغرض
وكون مجامعته لها مستلزما للتطويل بغير فائدة اما الاولى فلانا لا نسلم ان التجرد عن القرينة يناقض الغرض
المطلوب من اللفظ لجواز كون المراد منه البيان الاجمالي وهو افهام احد معنى المشترك من غير تعيين كما

كما في اسماء الاجناس والمشتقات وهو حاصل على تقدير التجرد عن القرينة واما الثانية فلانا لا نسلم ان مجامعته
للقرينة المعينة للمراد من اللفظ تستلزم التطويل بغير فائدة فان في ذلك فائدة ظاهرة وهي توسع العبارة وايضا
التكليف بالنظر في تحصيل تلك القرينة للعلم بالمراد موجب للثواب وهو من اعظم الفوائد واعترض المصنف طاب ثراه
على حجة الاولين بالمنع من اشتراك ما ادعوا اشتراكه وهو لفظ القرء ولفظ عسعس لجواز كون كل منهما موضوعا
لقدر مشترك بين معنييه المذكورين اما على سبيل التواطؤ او التشكيك ثم خفي علينا بالجهة واشتهر استعمال لفظ
في فرديه المذكورين حتى ظن اشتراكه بين معنييه المذكورين او كون اللفظ حقيقة في احد ذينك المعنيين
خاصة واستعمل في المعنى الآخر على سبيل المجاز ثم خفي كونه مجازا لاشتهاره وكثرة استعمال اللفظ فيه ومع
وجود هذين الاحتمالين لا يحصل العلم بالاشتراك المدعى وفيه نظر فان الاحتمالين المذكورين يدفعهما اتفاق
اهل اللغة على خلافهما كما تقدم فبقيت الحجة سليمة عنهما وايضا احكام اللغات من الاشتراك والحقيقة و
المجاز وغيرها لا ينتهي الحال فيها الى القطع لمانع من تطرق الاحتمالات البعيدة وما ذكره من الاحتمال فهو
بعيد غير قادح في الحكم بالاشتراك قال الفصل السابع في الحقيقة والمجاز الخ اقول الكلام في كل واحد
من الحقيقة والمجاز اما في لفظه واما في معناه والكلام في معناه اما في تحقيق ماهيته او في اقسامه او في الاحكام
اللاحقة له اما الاول فاعلم ان لفظ الحقيقة فعيلة من الحق والحق هو الثابت لانه يقال في مقابلة الباطل
الذي هو المعدوم ومقابل المعدوم الموجود وهو الثابت وفعيل يأتي تارة بمعنى الفاعل كعليم وقدير وتارة
بمعنى مفعول كقتيل وجريح فان كانت الحقيقة بالمعنى الاول فهي الثابتة وان كانت بالمعنى الثاني فهي
المثبتة والتاء في فعيلة لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا يقال انها للتأنيث ولا ثالثة
نظيرها واما لفظ المجاز فهو اما مفعل من الجواز الذي هو التعدي من قولهم جزت المكان الفلاني او
من الجواز الذي هو الامكان والثاني يرجع الى الاول لانه يفيد التردد بين الوجود والعدم فكأنه ينتقل
من الوجود الى العدم او بالعكس واللفظ المستعمل في غير موضوعه الاصلي انتقل عن ذلك الموضوع
الى غيره فكأنه جاز موضعه فيسمى مجازا واما الثاني وهو الكلام في حدهما الكاشف عن حقيقتهما
فاعلم ان المصنف طاب ثراه حد الحقيقة في هذا الكتاب بانها اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة

في اللغة التي وقعت المخاطبة بها فاللفظ كالجنس يشمل المهمل والمستعمل وتقييده بالمستعمل يخرج المهمل والموضوع
قبل ان يستعمل فيه ولا في غيره وقوله فيما وضع له يخرج المجاز وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقوله في اللغة التي وقعت
المخاطبة بها يخرج المجاز العرفي والمجاز الشرعي اذا كانا موضوعين لمعانيهما لغة وينبغي ان يزاد في الحد من حيث هو كذلك
لان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنيين او الى معنى واحد بالنظر الى وضعين فلو لم يعتبر الحيثية
لم يجمع الحقيقة ويمنع المجاز واما المجاز فقد حده بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبة لما وضع له وينبغي
ان يزاد فيه بانه يصير هكذا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة لاجل مناسبته لما وضع له فيها
من حيث هو كذلك وقد عرفت فائدة هذه الزيادة في تعريف الحقيقة وهذه التعريفان شاملان للحقيقة
والمجاز اللغويين والعرفيين والشرعيين وقد ظهر منها ان اللفظ الواحد قد يكون مع كونه حقيقة مجازا مع كونه
موضوعا لمعنى بان يستعمل في ذلك المعنى وفي غيره اذا تقرر هذا فاعلم ان اطلاق كل واحد من لفظي الحقيقة والمجاز على معناه
المذكور انما هو على سبيل المجاز بالنسبة الى اللغة اما الحقيقة فلما تقدم من انها مأخوذة من الحق وهو الثابت ثم
نقلت الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من غير المطابق ثم نقل الى القول المطابق ثم نقل الى اللفظ المستعمل
في موضوعه الاصلي لانه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية واما
لفظ المجاز فلانه حقيقة في التعدي والعبور وذلك لا يحصل في اللفظ الا على سبيل التشبيه بما يحصل فيه حقيقة اذ هو
الاجسام التي يصح عليها الانتقال من حيز الى حيز فكان استعمال اللفظ المستعمل في غير موضوعه حالة
جوازه ويسمى المجاز مفعلا وبناؤه حقيقة اما في المصدر او الموضع فاما الفاعل فليس حقيقة فيه فاطلاقه
على اللفظ المنتقل عن موضوعه الى غيره لا يكون الا مجازا هذا اذا قلنا انه مأخوذ من التعدي واما اذا
قلنا انه مأخوذ من الجواز الذي هو الامكان كان حقيقة لان الجواز كما يمكن حصوله في الاجسام كذا يمكن حصوله
في الاعراض فاللفظ يكون موصوفا لذلك بالجواز لانه موضع او محل للجواز ان يستعمل في غير معناه الاصلي
فيكون حقيقة من هذا الوجه الا انا قد بينا في تفسير لفظ المجاز ان الجواز بمعنى الامكان ترجع الى المعنى الاول
وهو العبور والتعدي واعلم ان المصنف طاب ثراه قدم البحث عن الحقيقة والمجاز عن البحث عن الاشتراك لكون الاشتراك
غير متوقف على شيء سوى الوضع والحقيقة والمجاز يتوقفان على الوضع والاستعمال جميعا واقسام الحقيقة

الحقيقة ثلثة اقول اعلم ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة وكان
الوضع تارة مستندا الى اهل اللغة وتارة الى اهل العرف وتارة الى الشارع انقسمت الحقيقة باعتبار انقسام الوضع
الى اللغوية والعرفية والشرعية ووجود الاوليين اعني الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية ظاهر اما الاولى فلانا لا نرتاب
في ان هذه الالفاظ وضعت في اللغة لمعانيها واستعملت بعد وضعها فيها ولا معنى للحقيقة اللغوية الا ذلك وربما احتج
بعضهم على ذلك بان هذه الالفاظ مستعملة في معان فان كانت موضوعة لغة لتلك المعاني كانت حقيقة
فيها وان لم تكن موضوعة كانت مجازات لكن المجاز فرع الحقيقة ووجود الفرع مسبوق بوجود اصله فالحقيقة
موجودة جزما وهو ضعيف للمنع من كون المجاز متفرعا على الحقيقة ثم المجاز متفرع على الوضع السابق فوجوده دال على سبق
الوضع لا على سبق الحقيقة لما عرفت من ان الوضع قد يخلو عن الحقيقة والمجاز معا واما الثانية وهي الحقيقة العرفية والمراد بها الالفاظ
التي انتقلت عن موضوعها اللغوي الى غيره لعرف الاستعمال اما العام وهو الذي لا يختص بقوم دون قوم من اهل علم
او صناعة او الخاص وهو الذي يختص باهل علم مخصوص او صناعة معينة فلانا نعلم ان هذه الالفاظ موضوعة في اللغة لمعان و
استعملت في العرف في غير تلك المعاني لمناسبتها لها واشتهرت بحيث صارت عند الاطلاق مفهمة تلك المعاني دون
معانيها اللغوية ولا نعني بالحقيقة العرفية سوى هذا القدر ثم العرف العام منحصر في امرين احدهما اشتهار المجاز بحيث
تصير معه الحقيقة غريبة مستنكرة وجهات المجاز متعددة يأتي بيانها فمنها حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه
كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة ومعلوم ان التحريم متعلق باكل الميتة لا بها وكتسميتهم الشيء باسم مجاوره مثل لفظة الراوية
الموضوعة لغة للجمل الحامل للماء المنقولة الى المزادة التي يوضع الماء المحمول عليه وكتسمية الشيء باسم ما له به تعلق
كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الموضوع لغة للمكان المطمئن من الارض والثاني تخصيص الاسم ببعض افراد مسماه
اللغوي كالدابة فانها موضوعة لغة لكل ما يدب على الارض ثم اختصت ببعض البهائم وكذا القارورة والخابية
فانهما موضوعتان لما يستقر فيه الشيء ويخبأ فيه ثم خصصتا بانيتين مخصوصتين وتحقق علامات الحقيقة
في هذه الالفاظ من تبادر معانيها العرفية الى الذهن عند الاطلاق واستغنائها في الدلالة عليها عن القرينة وامتناع
سلبها عنها معلوم جزما من غير شك واما العرف الخاص فهو لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات المختصة بهم كالفاعل
عند النحاة والقياس عند الفقهاء فان الفاعل لغة موضوع للمؤثر ثم اصطلح النحاة على وضعه للفظ الذي اسند

يقصد به كزيد في قولنا قام زيد والقياس لغة التقدير والمساواة ثم اصطلح الفقهاء على وضعه لاثبات مثل حكم معلوم
لمعلوم لاشتراكهما في علة الحكم وكذا الجوهر والعرض عند المتكلمين والدور والتسلسل عند الحكماء والموضوع والمحمول
عند المنطقيين فانه من المعلوم ان هذه الالفاظ توضع في اللغة لما اصطلح المعنى على وضعها لمن المعاني بحيث
اذا اطلقت على الناس من يتكلم تلك الاصطلاحات فهم كل عارف لذلك الاصطلاح سامع لها معانيها المصطلح عليها
لها دون معانيها اللغوية ومراد المصنف طاب ثراه بالاصطلاحات في قوله وللمعنى اصطلاحات الفاظ المصطلح استعمالها في المعاني
المخصوصة المغايرة للمعاني اللغوية واطلق عليها لفظ الاصطلاح مجازا تسمية للشيء باسم متعلقه **قال** البحث الثاني في
الحقيقة الشرعية **اقول** انما افرد لهذا القسم من الحقيقة الشرعية بحثا برأسه دون كل واحدة من قسيميها لكثرة
التشاجر والتنازع بين الاصوليين والاختلاف فيها دونهما واعلم ان الكلام اما في تعريفها واما في امكانها واما
في وقوعها اما الاول فقد تقدم من تعريف الحقيقة المطلقة ان يعلم للحقيقة الشرعية يعرب عن معناه اذا ضم
اليه ما يدل على ان الواضع الشرع وقد عرفها المصنف طاب ثراه في النهاية بانها اللفظة المستعملة شرعا فيما وضعت له في ذلك
الاصطلاح وضعا اولا وقال فخر الدين في المحصول انها اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها سواء كان اللفظ والمعنى
مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى اذ لو كان احدهما معلوما والاخر مجهولا وهذان
التعريفان شاملان لما وضعه الشارع من الالفاظ التي لم يضعها اهل اللغة لمعنى اصلا والالفاظ التي وضعها اهل اللغة
لمعان مغايرة للمعاني التي وضعها لها الشارع والقسم الاول غير مندرج في التعريف الذي ذكره المصنف طاب ثراه هنا حيث
قال انها اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي الى معنى شرعي اذ انقل الشارع بمجرد اعن القيود والقرائن فهم
من يتكلم على اصطلاحه ان يعرف اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة موضوعة لغة للدعاء ونقلها الشارع الى
الافعال المخصوصة من الركوع والسجود والقيام والقعود والاذكار المعينة من التكبير والقراءة والتسبيح والزكوة الموضوعة
للنمو ونقلها الشارع الى القدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى الحج على المناسك
المؤداة في المشاعر المخصوصة وانما خص المصنف طاب ثراه الحقيقة الشرعية بالذكر لان التنازع والاختلاف انما وقع
فيه دون القسم الاول المندرج في تعريفه المذكور في النهاية وتعريف فخر الدين في المحصول واما امكانها فمتفق عليه بين
الاصوليين والخلاف انما هو في الوقوع فمنعه القاضي ابو بكر وهو زعم ان الالفاظ اللغوية مبقاة على حالها واثبته المعتزلة

و اثبته المعتزلة مطلقا وزعموا ان الشارع وضع الالفاظ اللغوية لغير معانيها من غير ملاحظة الموضوعات اللغوية ثم انهم قسموا
الاسماء الشرعية الى ما جرت على الافعال كالصلوة والزكوة والحج والى ما جرت على الفاعلين كالمؤمن والفاسق والكافر وسموا
الاخير بالاسماء الدينية فرقا بينه وبين الاول وقبل الاستدلال على المختار في هذه المسألة لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان
لا نرتاب في ورود هذه الالفاظ عن لفظ الصلوة والزكوة والحج والصوم وغيرها من الالفاظ الشرعية في اللغة العربية وان
الشارع اراد بها امورا اخر مغايرة للمعاني التي وضعها لها اللغويون لكن لما كانت المعاني التي ارادها الشارع من
تلك الالفاظ مشتملة على المعاني التي وضعها اهل اللغة لها احتمل ان يكون الشارع انما اطلق تلك الالفاظ على تلك
المعاني لاجل اشتمالها على معانيها اللغوية فيكون مجازات من الحقائق اللغوية من باب اطلاق اسم الجزء على الكل
واحتمل ان يكون اطلاق تلك الالفاظ على المعاني اللغوية الموجودة في المعاني الشرعية خاصة فتكون حقايق لغوية
كما كانت قبل الاستعمال وان يكون وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني التي وضعها هو لها من غير التفات الى المعاني اللغوية
اصلا ويكون وضعا جديدا فنقول ان اوجبنا في الالفاظ الشرعية استعمال القوانين اللغوية وجب اعتبار احد الاحتمالين الذين
الاولين ليكون عرف الشرع جاريا على القانون اللغوي اما حقيقة او مجازا وان لم نوجب امكن تحقق الاحتمال الثالث
ايضا الا انه لما دل الدليل على كون القرآن عربيا وكان مشتملا على هذه الالفاظ الشرعية انتفى الاحتمال الثالث وتعين
احد الاحتمالين الاولين وعندنا يا ترجيحا والمختار انها حقايق شرعية ومجازات لغوية اما الاول فلان المتكلم
على الاصطلاح الشرعي اذا اطلق هذه الالفاظ فهم كل سامع لها عالم بذلك الاصطلاح المعاني التي وضعها الشارع
لها دون المعاني اللغوية وذلك اية كونها حقيقة شرعية وعدم كونها حقيقة لغوية واما الثاني وهو انها مجازات
لغوية فلانها لو لم تكن كذلك لم تكن عربية اصلا لانها ليست حقايق لغوية على ما تقدم من كونها غير موضوعة لهذه
المعاني لغة فلو لم تكن لغوية لم تكن لغوية اصلا فلا تكون عربية والتالي باطل لانها لو لم تكن عربية لما كان القرآن عربيا
عربيا وبطلان التالي ملزوم لبطلان المقدم اما الملازمة فلان القرآن العزيز مشتمل على هذه الالفاظ كقوله تعالى والذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت وليس المراد بها موضوعاتها اللغوية
خاصة وفاقا فاذا لم تكن هذه الالفاظ عربية لم يكن القرآن المشتمل عليها عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعالى
انا انزلناه قرآنا عربيا وقوله تعالى بلسان عربي وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واعلم ان ذلك

لا يتمشى على تقدير كون اللغات توقيفية لان المراد بالعربية على ذلك التقدير الالفاظ التي وقف الله تعالى العرب على انها موضوعة
للمعاني المخصوصة بحيث يتجاوزون بها وهذا المعنى بعينه موجود في الالفاظ الشرعية فهي عربية وان لم يلاحظ معانيها المجردة
اولا واعترض بان هذا الدليل فاسد الوضع وذلك لانه يدل على ان هذه الالفاظ مستعملة فيما كانت العرب تستعملها
فيه وبالاتفاق ليس كذلك فان الصلوة لا يراد بها في الشرع الدعاء فاذا ما يدل عليه هذا الدليل لا يقولون به وما يقولون
به لا يدل هذا الدليل عليه فكان فاسدا سلمنا لكن لا نسلم انها اذا لم تكن حقايق لغوية ولا مجازات لغوية لم تكن عربية
مطلقا فان هذه الالفاظ كانت مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية سلمنا
لكن لم قلتم انه يخرج القرآن عن كونه عربيا فان هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الفاظ القرآن العربية فلا يكون قادحا
في عربيته كالثور الاسود اذا كان فيه شعرات بيض قليلة فانه يصدق عليه انه اسود وكذا القصيدة الفارسية
المشتملة على الالفاظ اليسيرة العربية فانه لا يقدح في اطلاق الفارسية عليها تلك الالفاظ اليسيرة العربية سلمنا
لكن لا نسلم استحالة كون مجموع القرآن ليس بعربي والآيات المذكورة لا تدل على ان القرآن بجملته عربي وذلك لان لفظ
القرآن يقع على الكل وعلى البعض بدليل انه لو حلف انه لا يقرأ القرآن حنث بقراءة بعضه سلمنا ان ما ذكرتموه يدل
على ان القرآن بجملته عربي لكن هنا ما يدل على خلافه فان اوائل السور مثل كهيعص وحمعسق والم وغير ذلك من الحروف
المقطعة ليست عربية ولان لفظة المشكاة حبشية والسجيل والاستبرق فارسيتان والقسطاس رومية
سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على مذهبكم لكن هنا ما يدل على مذهب المعتزلة الذي نقله وذلك من حيث الاجمال
ومن حيث التفصيل اما الاول فلانه قد ثبت ان الشارع اخترع معاني لم يعرفها اهل اللغة الفاظا لعدم وقوفهم
عليها ويحتاج الى التعبير عنها للمكلفين فلا بد من وضع الفاظ لها كالولد الحادث والاداة الى ذريته واما التفصيل فهو
انا نبين ان تلك الالفاظ ليست مستعملة في معانيها الاصلية اما الايمان فهو في اصل اللغة للتصديق وفي الشرع
عبارة عن فعل الواجبات بدليل ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ينتج ان فعل الواجبات
هو الايمان اما المقدمة الاولى فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء
ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة وذلك كناية عن جميع ما تقدم فيكون جميع ما تقدم هو الدين واما
الثانية فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما الثالثة فلانه لو كان الاسلام مغايرا للايمان لما كان الايمان

الايمان مقبولا من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واذا لم يكن مغايرا له كان نفسه
وينتج المدعى واما لفظ الصلوة فهو في اصل اللغة اما للمتابعة كما يقال للطائر الذي يتبع السابق مصليا واما للدعاء كما
في قول الشاعر وصلى على دنها وارتسم ومن واما لعظم الورك كما قال بعضهم ان الصلوة انما سميت صلوة لان
المصلي يقيم صلويه اي ذكل واحد منهم برأسه على الاخر عند الركوع ثم انها في الشرع لا تفيد شيئا
من ذلك فانا اذا سمعنا لفظ الصلوة لم نفهم شيئا من هذه المعاني الثلاثة اصلا ولان صلوة الامام والمنفرد
لم يتحقق فيها المتابعة ولا الدعاء ولاسيما الاطلاق عظم ورك غيره وصلوة الاخرس المنفرد ليس فيها شيء من الثلاثة واما الزكوة
فانها موضوعة في اللغة للنمو والزيادة وفي الشرع عبارة عن تنقيص المال على وجه مخصوص واما الصوم فهو في اللغة لمطلق
الامساك وفي الشرع عبارة عن الامساك عن اشياء مخصوصة في وقت مخصوص ولا يتبادر الى الذهن فهم مطلق
الامساك عند اطلاقه وكذا الحج والجواب انا لا نسلم ان هذا الدليل فاسد الوضع قوله لانه يقتضي كون هذه الالفاظ
مستعملة في المعاني التي كانت العرب تستعملها فيها قلنا على سبيل الحقيقة او مطلقا الاول ممنوع من كونها حقيقة او مجازا
الاول ممنوع والثاني مسلم فان العرب كانوا يتكلمون بالحقيقة والمجاز ومن المجازات المشهورة تسمية الكل
باسم جزئه كما يقال للمنظر انسان والدعاء الذي هو موضوع للصلوة لغة احد اجزائه المجموع المسمى بالصلوة شرعا
بل هو الجزء المقصود بدليل قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فان قلت شرط المجاز تنصيص اهل اللغة على تجويزه وهنا
لم يوجد ذلك لما ذكرتموه من انهم ما كانوا يتصورون هذه المعاني التي جاء بها الشارع فكيف يتأتى انهم نصوا
على جواز نقل لفظ الصلوة من الدعاء الذي هو احد اجزاء هذا المجموع اليه قلت لا نسلم ان شرط المجاز تصريح اهل
اللغة بجوازه سلمنا لكنهم صرحوا بان اطلاق لفظ الجزء على الكل جائز على سبيل المجاز وقد نقلت هذه الصور
في هذا التصريح قوله هذه الالفاظ مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها
عربية قلنا لا نسلم فان كون اللفظة عربية حكم ليس له حقيقة لها انها بل من حيث دلالتها على المعنى المخصوص
فاذا لم تكن تلك الدلالة عربية لم تكن اللفظة عربية قوله هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الالفاظ
القرآن العزيز فلم يكن وجودها فيه قادحا في عربيته قلنا لا نسلم فان ما وجد فيه ما ليس بعربي وان كان في غاية
القلة لا يكون مجموعه عربيا وصدق الاسود على الثور المفروض والفارسية على القصيدة المذكورة ليس على سبيل الحقيقة

بل على سبيل المجاز من باب تسمية الكل باسم جزئه بدليل صحة الاستثناء من كل منهما كما يقال هذه التوراة الا بعضه وهذه القصيدة فارسية الا قليلا منها قوله القران يقع على الكل والبعض قلنا كما لا نسلم فان الاجماع منعقد على ان الله ما انزل الا قرانا واحدا ولو كان القران صادقا على كل بعض منه لزم تعدده وهو خرق الاجماع وما ذكره من التدليل على صدق القران على بعضه معارض بانه يقال في كل سورة وكل اية انه بعض القران والشيء لا يكون بعضا من نفسه وفيه نظر فان لفظ القران اذا كان مشتركا بين البعض والكل لا يلزم كونه بعضا من نفسه بل بعضا من شيء مسمى باسمه وليس كذلك الا قوله وجد في القران ما ليس بعربي كما في السور والمشكاة والقسطاس والاستبرق والسجيل قلنا لا نسلم بل هي عربية اما الحروف فانها اسماء السور وايضا فكل واحد منها موضوع لمسماه لغة وباقي الالفاظ المذكورة يجوز اتفاق اللغات فيها كالتنور والصابون والحمام قوله هذه المعاني التي جاء بها الشرع ليس لها الفاظ موضوعة لغة فلا بد من وضع الفاظ بازائها كالولد الحادث والاداة الحادثة قلنا يكفي فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ اللغوية المطلقة ببعض موارد ها فان الايمان والصلوة والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء والامساك ثم خصصت بالشرع بتصديق معين ودعاء معين وامساك معين والتخصيص لا بد ان يكون بادخال قيود زائدة على الاصل فيكون اطلاق اسم المطلق على المقيد كما في الصور الثلثة المذكورة من باب اطلاق اسم الجزء على الكل واما الزكوة فهي من باب نقل اسم المسبب الى السبب فان ذلك النقص سبب في الزيادة والنمو بدليل قوله تعالى يمحق الله الربوا ويربي الصدقات فاطلق على السبب اسم المسبب وهو الزكوة قوله ان فعل الواجبات هو الدين بدليل قوله تعالى وذلك دين القيمة قلنا لا نسلم فان ذلك لفظ واحد فلا يجوز صرفه الى الامور الكثيرة لا يصلح مذكر فلا يجوز صرفه الى اقامة الصلوة وح لا بد من اضمار شيء اخر وهو ان يقول وذلك الذي امرتم به دين القيمة فاذا كان ذلك فليسوا ابان يضمروا ذلك باولى من ان يضمر شيء اخر وهو ان يقول معناه ان ذلك الاخلاص او ذلك الدين دين القيمة ويكون قوله مخلصين دالا على الاخلاص واذا تعارض الاحتمالات فعليهم الترجيح وهو معنا لان اضمارهم يؤدي الى تغير اللغة وهو مخالف للاصل واضمارنا لا يؤدي الى تغيير اللغة فكان اولى واعترض على هذا لجواز عوده الى المجموع من حيث هو مجموع وهو واحد مذكر ولا حاجة

مذكور

حاجة الى الاضمار المخالف للاصل قال الحكم طاب ثراه ونقول ههنا ان قصد النافي ان في الحقيقة الشرعية عدم ارادة الشارع هذه المعاني الشرعية بها من هذه الالفاظ اللغوية او ان هذه المعاني الشرعية مرادة من هذه الالفاظ ~~اللغوية او انها~~ بوضع اللغة فهو مكابر وان قصد انها مجازات لغوية باعتبار استعمال هذه الالفاظ في غير ما وضعت له لغة للعلاقة فهو حق وهو مدعانا ومع ذلك فهي حقائق شرعية لما عرفت من وجود خواص الحقيقة فيها وباقي كلامه ظاهر تمام ما ذكره قال الثالث النقل على خلاف الاصل الخ اقول لما اثبت النقل شرع في ذكر ما يتفرع عليه فذكر فرعين احدهما ان النقل على خلاف الاصل بمعنى ان عدمه اغلب على الظن من وجوده واستدل عليه بوجوه ثلثة الاول ان كون اللفظ موضوعا لمعنى من المعاني غير منقول عنه الى غيره في وقت ما يقتضي ظن كونه كذلك فيما بعده ما لم يظهر ما يدل على ذلك لما ستظهر ان استصحاب الحال حجة الثاني لو لم يكن وجود النقل مرجوحا بالنسبة الى عدمه لما حصل التفاهم حال التخاطب قبل السؤال عن كل واحد واحد من الالفاظ التي وقعت بها المخاطبة هل نقل عن موضوعه الى غيره ام لا والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله بيان الملازمة انه على تقدير تساوي احتمال النقل وعدمه عند السامع يتردد ذهنه في فهم المعنى الاصلي والمعنى المنقول اليه ولا يتبادر الى فهم احدهما دون الاخر والا لزم الترجيح من غير مرجح وح لا يحصل فهم المراد من الخطاب وفيه نظر فان لمانع ان يمنع الملازمة فان تبادر المعنى الذهني يدل على عدم اعتقاد النقل لا على اعتقاد عدم نقله الذي هو مدعاكم والمرجح لفهم المعنى الاصلي دون غيره ظاهر وهو علم السامع بوضع اللفظ له وعدم علمه بوضعه لغيره الثالث كون اللفظ منقولا يتوقف على امور ثلثة الوضع الاصلي ونسخه والوضع الجديد وكونه غير منقول لا يتوقف الا على الاول فكان ارجح الفرع الثاني ان صيغ العقود مثل بعت واجرت وتزوجت منقولات شرعية فانها كانت موضوعة لغة للاخبار فنقلها الشرع الى الانشاء اما الاول فمتفق عليه واما الثاني فلانه لو لم يكن منقولات شرعية عن موضوعها لزم احد الامرين وهو اما الكذب او كون كل صيغة مسبوقة باخرى وتسلسل الى غير النهاية والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه اذا قال بعت فاما ان لا يكون قبل هذه الصيغة اخرى فيلزم الاول وهو الكذب اذ لا يتحقق البيع بدون صيغة وفاقا واما ان يكون فيلزم الثاني وهو التسلسل لانا ننقل الكلام الى تلك الصيغة التي

وهكذا الى غير النهاية واما بطلان الاول فلان الكذب لا عبرة به ولا يترتب عليه حكم شرعي واما بطلان الثاني ففي تقرير علم الكلام وانما قرر الحكم طاب ثراه انما يتم مع عدم عائدة الى النقل وكذا في قوله لتوقفه والفرق بين الاخبار والانشاء ان مدلول الخبر الحكم بثبوت امر لاخر او نفيه عنه ومدلول الانشاء نفس ذلك الثبوت او النفي قال البحث الرابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز الخ اقول يريد بالفرق بين الحقيقة والمجاز ما به يعرف كون اللفظ المخصوص حقيقة في المعنى او مجازا فيه لا الفرق بين ماهية الحقيقة وماهية المجاز لان ذلك معلوم من حديهما المقدم ذكرهما وقد ذكر الحكم طاب ثراه لذلك طرقا ستة فمنها ما يختص كونه فيها حقيقة او مجازا ومنها ما يختص باحدهما فالاول طريقان الاول نص اهل اللغة عليه على كون اللفظ حقيقة في المعنى الفلاني او مجازا فيه وذلك يكون على ثلثة اقسام احدها ان يقولوا هذا اللفظ حقيقة في المعنى وهذا اللفظ مجاز فيه وثانيها ان يذكروا احدهما بان يقولوا هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اوليا وهذا اللفظ ليس موضوعا لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اوليا بل لما يناسبه فيعلم بذلك ان اللفظ الاول حقيقة والثاني مجاز وثالثها ذكر خواصهما بان يقولوا هذا اللفظ لا يجوز سلبه عن هذا المعنى وهذا اللفظ يجوز سلبه عنه فيعلم بذلك ان الاول حقيقة والثاني مجاز الثاني وجود الخواص فانا اذا وجدنا في لفظ مستعمل في معنى معين شيئا من خواص الحقيقة مثل عدم جواز سلبه عنه علمنا انه حقيقة في ذلك المعنى وكذا اذا وجدنا فيه شيئا من خواص المجاز كجواز سلبه عنه فانا نعلم كونه مجازا فيه لان خواص الشيء لا توجد بغيره والا لما كانت خواص له واما ما يختص بالحقيقة فانتان منها ان يسبق المعنى الى افهام المتحاورين باللغة عند اطلاق لفظه مجردا عن القرائن المخصصة لذلك اللفظ بذلك المعنى فيعلم ان ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا كونه موضوعا له دون غيره من المعاني لما كان سبقه الى الفهم من دونها ترجيحا من غير مرجح واته محال وعدم ذلك دليل المجاز فان اللفظ المستعمل في معنى اذا اطلق ولم يسبق ذلك المعنى الى الفهم عند اطلاقه بل افتقر في فهمه منه الى قرينة زائدة عليه كان مجازا فيه وفيه نظر فانه منقوض باللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد من معانيه فانه ليس مجازا فيه مع عدم سبق معناه الى الفهم عند اطلاقه وقول المصنف رحمه الله وعكس المجاز اراد بالعكس هنا المقابل وهو عدم سبق المعنى الى الفهم واطلق عليه لفظ العكس مجازا لاشتراكهما في التضايف ومنها استعمال اهل اللغة اللفظ مجردا عن القراين المعينة للمراد منه قاصدين افهام السامع منه معنا معينا ولو جردوا

جردوا عنه ذلك المعنى بغير ذلك اللفظ او بعين ذلك اللفظ عن غير ذلك المعنى لم يقتصروا عليه بل ضموا اليه قرينة زائدة فانه يعلم منه كون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا علمهم بان ذلك اللفظ مستحق لذلك المعنى لكونه موضوعا له لما جردوه عن القرينة ولتوقف فهم المعنى من اللفظ على وجود قرينة زائدة عليه دليل على كون ذلك اللفظ في ذلك المعنى مجازا وفيه نظر لما عرفت من انتقاضه بالمشترك فان دلالته على معناه المعين يتوقف على قرينة زائدة عليه واما ما يختص بالمجاز فاثنتان مر ذكره فكتعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة كقوله تعالى واسئل القرية فان السؤال يستحيل تعلقه بالقرية التي يرجع الى اسم حقيقة فيعلم ان المراد من لفظ القرية المجاز وهو سكانها تسمية للمجاور باسم المجاور وقيل على هذا لا نسلم تعين المجاز ههنا لاحتمال كون لفظ القرية مشتركا بين المكان واهله فاذا تعذر حمله على احدهما تعين حمله على الاخر ولم يكن ذلك الاخر مجازا واجيب عنه بان الاشتراك مخالف للاصل والمجاز وان كان مخالفا للاصل الا انه ارجح من الاشتراك والحق ان هذا السؤال غير وارد لان المدعى استلزامه تعين المجاز هو تعليق الكلمة بما يستحيل تعليقها به وعلى تقدير اشتراك لفظ القرية بين المعنيين المذكورين لا يتحقق ذلك فلا ينتقض ما قلناه لعدم استلزامه تعين المجاز نعم هذا الاعتراض وارد على المثال وهو هذه الاية المذكورة وجوابه ما ذكروا واما جعل المصنف طاب ثراه استحالة تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به كالسؤال المتعلق بالقرية مستندة الى اللغة وان كان تعذر تحيل استنادها الى العقل لان الاستحالة تابعة لدلالة اللفظ على المعنى المخصوص وهي مستندة الى وضع اهل اللغة ولو انهم وضعوا لفظ القرية لما يصح تعلق السؤال به لما تحققت هذه الاستحالة واعلم ان تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به يوجب العدول الى المجاز لكن تارة يكون التجوز في نفس الكلمة المتعلقة ويجري ما يستحيل تعلقها به على حقيقته وتارة بالعكس وتارة يحتمل الامران فلا يتعين العدول عن ظاهر احدهما دون الاخر الا لامر مرجح وتارة يكون التجوز فيهما معا مثال الاول قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فقد علق الارادة بالجدار وهو محال والتجوز ههنا انما هو في لفظ الارادة المتعلقة والمراد منه الميل الحاصل في الجدار المقتضي لسقوطه واما لفظ الجدار فهو جار على ظاهره ومثال الثاني ما تقدم من قوله واسئل القرية فان لفظ السؤال الذي هو المتعلق جار على ظاهره والتجوز انما هو في المتعلق الذي هو القرية والمراد به اهلها ومثال الثالث قولك رايت اسدا يرمي ويتكلم ومنه يعلم مثال الرابع ومن الادلة على كون اللفظ حقيقة في المعنى المعين اطراده كالعالم فانه

والحق

بتحيل

لما صدق على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم انه عالم وهو معنى الاطراد بخلاف ما ليس بحقيقة فانه لا يطرد اذ لا يلزم
من صحته في قوله واسأل القرية قولنا واسأل الجدار واعترض عليه بان عدم الاطراد قد يكون لمانع شرعي كالفاضل
والسخي فانه موضوع حقيقة لكل ذي فضل وسخاء ومع هذا لا يطلقان على الله تعالى مع صدقهما عليه لوجود المانع الشرعي او مانع
لغوي كمنع الابلق في غير الفرس فان الابلق عبارة عن كل جسم ذي لونين سواد وبياض الا ان اهل اللغة خصوا ذلك
بالفرس فلا يقال بقر ابلق ولا جمل ابلق ومع هذا غير وارد على قولهم الاطراد دليل الحقيقة لانه لا يلزم من كونه دليلا
على الحقيقة ان يكون عدمه دليلا على عدمها لجواز كون المدلول اعم من دليله نعم لو قيل عدم الاطراد دليل المجاز
كان ذلك واردا عليه لتخلف الدليل عن المدلول وانه محال وتخلص صاحب الاحكام عن هذا الايراد
فانه جعل الدال على المجاز عدم الاطراد مع عدم ورود المنع من اهل اللغة وان لم ... قال البحث الخامس في اقسام
المجاز ومن وجوه الخ اقول لما ذكر اقسام الحقيقة ... شرع في ذكر اقسام المجاز واعلم
ان المجاز ينقسم تارة باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم اما الاول فنقول التجوز اما ان يقع في مفردات الالفاظ
واما ان يقع في تركيبها واما ان يقع فيهما معا فالاول كاطلاق لفظ الاسد على الشجاع والحمار على البليد والثاني
طلعت الشمس واخرجت الارض اثقالها وقول الشاعر اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فان
المراد من كل واحد من لفظي الطلوع والشمس حقيقتها وكذا لفظ الاخراج والارض والاثقال ومفردات
البيت المذكور والتجوز انما هو في التركيب وهو اسناد الطلوع الى الشمس والاخراج الى الارض والشيب والفناء
الى كر الغداة ومر العشي لان هذه الامور بالحقيقة مستندة الى الله تعالى ... في اسناده الى هذه الاشياء
المذكورة يكون مجازا وهذا المجاز عقلي لا وضعي لان اسناد الاثر الى مؤثره حكم عقلي ثابت في نفس الامر
لا يتغير بتغير الاوضاع والاصطلاحات فنقله عن ذلك المؤثر واسناده الى غيره نقل لحكم عقلي لا للفظ لغوي واما
الثالث فقوله احياني اكتحالي بطلعتك فان كل واحد من هذه الالفاظ لم ترد منه حقيقته اذ المراد من
الاحياء السرور ومن الاكتحال الرؤية ومن الطلعة الصورة والتركيب مجاز ايضا لانه اسند الاحياء الذي هو فعل الله تعالى
الى الرؤية الا ان المجاز في هذه المفردات وضعي وفي التركيب عقلي لما عرفت واما الثاني وهو التقسيم العارض
للمجاز باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم فهو اما الزيادة وهو ان تضيف الى الكلام ما لولاه لكانت جارية

جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف لو لم يضف الى اللفظ مثله لكان الكلام متصلا جاريا على حقيقته
اذ المقصود بيان وحدته تعالى ونفي مماثله وذلك حاصل على تقدير ثبوتها فلا يمكن اجراؤه على حقيقتها لانها موضوعة
للتشبيه فيصير المعنى ليس مثل مثله شيء وهو كفر لانه يكون نفيا له تعالى لكونه مثلا لمثله لو قدر واما النقصان وهو ان
تحذف من الكلمة ما لو كان مضافا اليها لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى واسأل اهل القرية فانه لو قيل اهل
القرية لجرت الكلمة على حقيقتها واما هذا النقصان فيجب حمل لفظ القرية على المجاز واما النقل وهو نقل اللفظ
عن موضوعه الاصلي الى غيره لعلاقة بينهما مثل تسمية البليد حمارا والشجاع اسدا ثم اعلم انه ليس مطلق العلاقة كافيا
في التجوز فان كثيرا من المعاني له علاقة بغيره ولا يصح اطلاق لفظه على ذلك الغير ولا بالعكس كالاب والابن
والجوهر والعرض والمادة والصورة بل العلاقة المخصوصة وهي التي اعتبر نوعها اهل اللغة وهي اثنا عشر نوعا
الاول اطلاق لفظ السبب على المسبب اما الفاعل مثل نزل السحاب او القابل مثل سال الوادي او الصورة كاطلاق
لفظ القدرة على اليد فان القدرة نسبتها الى اليد نسبة الصورة من حيث ان الاثر الصادر عن اليد لا يكون الا بتوسط القدرة
فكانت كالجسم الذي لا يؤثر الا بتوسط صورته وحلول القدرة فيها كحلول الصورة في المادة والمشهور في الاستعمال
تسمية القدرة يدا كما في الامر الفلاني بيدك ولي في هذا الامر يد واما الغاية فكتسمية العنب خمرا والعقد نكاحا
ولما كانت الغاية علة في الذهن لمعلولها ومعلولة في الخارج له كانت لها الى الغاية علاقة العلية والمعلولية
فكان المجاز فيها اقوى من باقي الاقسام الثاني عكسه وهو تسمية السبب باسم مسببه كتسمية المرض الشديد
موتا الثالث تسمية الشيء باسم شبهه كتسمية الشجاع اسدا او البليد حمارا ويسمى هذا بالمستعار الرابع تسمية
الشيء باسم ضده كتسمية جزاء السيئة سيئة وجزاء العدوان عدوانا كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الخامس تسمية الشيء باسم جزئه كما في الزنجي انه اسود
وان كان بعض اجزائه ابيض كسنه السادس عكسه كاطلاق لفظ القرآن على البعض وهذا اولى من عكسه لاستلزام
الكل الجزء دون العكس السابع تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية الشارب بالسكران الثامن تسمية الشيء
باسم ما كان عليه كالضارب لمن انقضى منه الضرب وهذا على رأي الاشاعرة واما المعتزلة فعندهم ان هذا
الاطلاق حقيقة كما تقدم التاسع تسمية الشيء باسم مجاوره كتسمية المزادة المحمولة على الجمل راوية وهي

اسم لنفس الجمل العاشر تسمية الشيء باسم احد جزئياته كتسمية الاعتقاد علما الحادي عشر تسمية الشيء باسم متعلقه
كتسمية المخلوق خلقا قال البحث السادس لا يشترط فيه النقل الخ اقول اختلف الاصوليون في انه هل يفتقر اطلاق
ام ٤ اللفظ على معناه المجازي في كل صورة الى النقل عن اهل اللغة ام يكفي فيه ظهور العلاقة بين ذلك المعنى والمعنى الحقيقي
فذهب جماعة منهم فخر الدين الرازي الى الاول والاكثرون ذهبوا الى الثاني وهو اختيار المصنف طاب ثراه واحتج
عليه بوجوه اولها انه لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا في التجوز لما افتقر المتجوز الى النظر في العلاقة بين المعنى المجازي و
الحقيقي بل كان النقل كافيا فيه كما انه كاف في اطلاق اللفظ على معناه الحقيقي والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة
وثانيها ان اعارة اللفظ انما هي لاعارة معناه لما ثبت بمجرد قصد المبالغة من غير توقف على النقل ومتى كان النقل كذلك
لم يتوقف التجوز على النقل اما الاول فلانك اذا قلت رأيت اسدا وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة
بمجرد اعارة اللفظ دون معناه فانك لو سميته بالاسد لم يدل على شجاعته اصلا فضلا عن بلوغه الى رتبة الاسد فيها
بل انما يحصل المبالغة والتعظيم المقصودان من التجوز باعارته معنى الاسد حتى كأنك تفرضه اسدا وقد يبالغ
في ذلك فيقال هذا ليس انسانا وانما هو اسد كما قال الله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واما الثاني
فظاهر فان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل في كل صورة جزئية وثالثها ان نقول لو كان النقل
عن اهل اللغة شرطا للتجوز لما وجد التجوز من دون النقل والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة
فظاهرة لاستحالة وجود المشروط من دون شرطه واما بيان بطلان التالي فلانا بينا فيما تقدم ان الحقائق
الشرعية والعرفية مجازات لغوية ومن المعلوم ان اهل اللغة لم يستعملوها في المعاني الشرعية العرفية مطلقا
لا حقيقة ولا مجازا ولم ينصوا على جواز التسمي بها فيها لان ذلك موقوف على تعقلهم معانيها وتحققنا قطعا
انهم لم يتصوروها احتج المخالف بوجهين الاول لو لم تكن المجازات منقولة عن اهل اللغة لما كانت عربية
والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم خروج القرآن عن
كونه عربيا لاشتماله على كثير منها والجواب لما تقدم الثاني لو لم يكن النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز
لجاز التجوز في كل صورة يتحقق فيها العلاقة بين المعنيين والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة
واما بيان بطلان التالي فلان العلاقة ثابتة بين الاب والابن والنخلة والجمل الطويل والشبكة والصيد

والصيد مع انه لا يقال للاب ابن ولا للابن اب ولا لما غاير الانسان من الاشياء المشاركة له في الطول نخلة ولا يقال
للشبكة صيد ولا بالعكس والجواب عن الاول ان تلك الالفاظ التي اشتمل عليها القرآن العزيز مجازات
لغوية وانما استعملت في معانيها لاجل مناسبتها للمعاني اللغوية مع اعطاء اهل اللغة القانون الكلي في التجوز
مطلقا من غير تقييد بغير وجود العلاقة فان ادعى انه مطلق بالنقل بهذا القدر وهو اذن اهل اللغة في التجوز
عند وجود العلاقة مطلقا فانه وفاق والا كان ممنوعا وعن الثاني ان التجوز انما لم يجز في الصور المذكورة لنص
اهل اللغة على عدم جوازه لا لعدم نصهم على جوازه فعدمه مستند الى وجود المانع لا الى عدم المقتضي والحق
ان العلاقة المسوغة للتجوز انما هي العلاقة التي اعتبر اهل اللغة نوعها وقد تقدم ذكرها لا ما علم منهم تنويع
التجوز عند العلاقة المذكورة لتحققه في كلامهم ولم يوجد لهم نص على تنويعه عند وجود مطلق العلاقة
قال الحقيقة لا يستلزم المجاز قطعا الخ اقول هذه مسائل ثلث متعلقة بالحقيقة والمجاز الاولى
في انه لا تلازم بينهما بمعنى ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى لا يلزم كونه مجازا في معنى اخر وبالعكس اي لا
يلزم من كون اللفظ مجازا في معنى كونه حقيقة في غيره اما الاول فظاهر فان من المعلوم ان استعمال اللفظ
في موضوعه لا يوجب استعماله في غيره مما له علاقة به واما الثاني فلان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له للعلاقة وفي غير ما وضع فهو يستدعي سبق الوضع لمعنى غير معناه المجازي لا سبق استعماله في
ذلك المعنى الموضوع له باعتباره يكون حقيقة فلا الثانية اللفظ الموضوع لا يلزم منه الحقيقة ولا
المجاز لان اللفظ قبل استعماله في شيء من موضوعه وغيره ليس حقيقة ولا مجازا لما عرفت من ان
الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فالاستعمال
لازم لهما فلا يتحققان بدونه فاللفظ في ابتداء وضعه قبل استعماله خال عنهما قالوا والاعلام كزيد وعمرو
ولا يوصف بكونها حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة انما يكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز في غير
ما وضع له اولا وذلك يستدعي كون الاسم الحقيقي والمجازي في وضع اللغة موضوعا لشيء قبل هذا الاستعمال وانما
الاعلام ليست كذلك فان مستعملها لم يستعملها فيما وضع اهل اللغة له اولا ولا في غيره لانها لم تكن من
وضعهم فلا يكون حقيقة ولا مجازا هكذا قال صاحب الاحكام وشيخنا طاب ثراه في النهاية وفيه نظر فان اكثر الاعلام

منقولة عن معان وضعها لها اهل اللغة وما مثل به من زيد وعمرو موضوعات لغة فان زيدا مصدر زاد وعمرو كونهما متعملة لا في وضعها لاهل اللغة ولا في غيره من الاستحالة ثبوت واسطة بين هذين القسمين ولحق ان الاعلام بعد استعمالها حقايق وبالنظر الى وضعها الجديد واما بالنظر الى اللغة فليست حقايق ولا مجازات وان كانت منقولات عن معان وضعها لها اهل اللغة لان واضعها اعلاما لم يستعملها في معانيها اللغوية ولم يلاحظ في تسميتها علاقتها بالمسميات اللغوية وقيل استعمالها ليست حقايق ولا مجازات فيما هي اعلام عليه مطلقا الثالثة في البواعث على التكلم بالمجاز اعلم ان التعبير عن المعنى قد يكون باللفظ الموضوع له وقد يكون بغيره مما له به علاقة والاول ارجح لان المتكلم به يستغني عن نصب قرينة زايدة عليه وبان يستقر الى نصب قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي ومع ذلك لا يتحقق العدول عن الحقيقة الى المجاز الا لفائدة عظيمة يصغر في ضمنها الافتقار الى القرينة لانه لولا ذلك للزم الترجيح بغير مرجح وانه محال وتلك الفايدة قد تكون متعلقة بجوهر اللفظ وقد تكون متعلقة بعوارضه وقد تكون متعلقة بمعناه فالاول ان يكون اللفظ المجازي عذبا سلسا والحقيقي ثقيلا على اللسان اما لاجل مفردات حروفه او تنافر تركيبه كقول الشاعر وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر فقد قيل ان احدا لا يتمكن من ايراد هذا البيت ثلث مرات من غير تتعتع ولا تلجلج فيعدل عن الحقيقي اليه واما الثاني فلان يكون اللفظ المجازي صالحا للشعر لقيام الوزن به او للسجع وهو تكلف التقفية من غير ان يتأثر الوزن كقوله تعالى فيها سرر مرفوعة واكواب موضوعة وهو ماخوذ من سجع الحمامة او للقلب مثل قول الشاعر حسامك فيه للاحباب فتح ورمحك فيه للاعداء حتف او التجنيس كالتقديم او الطباق كقوله تعالى لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم او غير ذلك من انواع البديع واللفظ الحقيقي ليس كذلك واما الثالث فان يكون اللفظ المجازي مفيدا للتعظيم كقوله سلام على المجلس العالي او للتحقير كما يعبر عن قضاء الحاجة بالغايط الذي هو اسم للمكان المطمئن من الارض او المبالغة كقوله رايت اسدا يريد الرجل الشجاع فانه ابلغ في المقصود من قوله رايت انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام بان يكون مفيدا لافهام المعنى من بعض الوجوه لكونه موضوعا لبعض لوازمه الخارجة المختصة به فتشتاق النفس الى ادراك ذلك الباقي وتحصل لها لذة بادراك ذلك الوجه ولا لفقدان تمام المعرفة ثم كل ما حصل لها علم بوجه لم يكن حاصلا قبل حصل

الكل

حصل لها لذة عظيمة لان الكل اصول اللذة البشرية ان تحصل عقيب الالم ولا يكون هناك لذات مسبوقة بالام متعددة بحسب ما يحصل من ادراك ذلك المعنى فتحصل في النفس حالة كالدغدغة النفسانية ولما كان اطلاق اللفظ الحقيقي موجبا لفهم معناه بتمامه دفعة لم يحصل للنفس شوق الى ادراك ما لا تستحق له تحصيل الحاصل فلا جرم لم يحصل لها تلك الحالة المذكورة من اللذة الوافرة فصار التعبير عن المعنى باللفظ المجازي اولى من الحقيقي وتكلف ايجاد القرينة في جنب تحصيل هذه الفائدة وقول المصنف كما ستراه وهو حال الوضع خبر اللفظ الموضوع وان لم يكن مذكورا لدلالة لفظ الوضع عليه والمراد بالوضع نقل اللفظ عن معناه الحقيقي الى معناه المجازي قال

البحث الثامن في وقوعه في اللغة الخ اقول في هذا البحث مسائل ثلث تتعلق بالمجاز خاصة الاولى في وقوعه في اللغة قد اتفق اكثر الناس عليه وخالف فيه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني واحتج به والحق الاول لنا اطلاق اهل اللغة الاسد على الرجل الشجاع والحمار على الانسان البليد وقولهم ظهر الطريق وقولهم فلان على جناح السفر وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق وكبد السماء وغير ذلك مما يكثر تعداده وقل ان يخلو البحث في اشعارهم ورسايلهم ولذلك قال ابن جني اكثر اللغة مجازات وهذه الكلمات المذكورة حقايق في غير هذه المعاني فان لفظ الاسد موضوع للسبع ولفظ الحمار للحيوان الناهق ولفظ الظهر والجناح والساق والكبد موضوعات لاعضاء مخصوصة من الحيوان واللمة الشعر فاما ان يكون ايضا حقايق في المعاني المذكورة او لا فيلزم الاشتراك وهو باطل وثانيا لما سبق فهم احد هذه المعاني عند اطلاق لفظها مجردا عن القراين والمعلوم خلافه وايضا المجاز اولى من الاشتراك عند التعارض كما ستعرفه فتعين كونها مجازات احتج المخالف بان المجاز مخل بالفهم ضرورة تردد الذهن عند تقديره بين فهم المعنى الحقيقي وبين المعنى المجازي وهو خلاف الغرض من الوضع اللفظ من الطلاقة والجواب لا نسلم انه مخل بالفهم وانما يكون كذلك ان لو كان مجردا عن القرينة الصحيحة لكن المراد كان الغرض فهم المعنى المجازي على تقدير تحقق القرينة المذكورة او لارادة فهم المعنى الحقيقي فلا يكون مخلا بالفهم الثانية في وقوعه في القران العزيز والحق ذلك خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض وقوله واسئل القرية وجاء ربك تجري باعيننا يد الله فوق ايديهم والسماء بنيناها بايد فشم وجه الله تجري من تحتها الانهار واشتعل الرأس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحج اشهر معلومات فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء

سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم الى غير ذلك ومن المعلوم ان هذه الالفاظ لا يمكن حملها على حقايقها فتعين حملها على مجازاتها احتج المخالف بانه لو كان في كلام الله تعالى مجاز لاشتق له تعالى منه اسم الفاعل فيصدق عليه تعالى انه متجوز والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة ظهرت عند الكلام في الاشتقاق والجواب المنع من الملازمة وقد بينا فيما تقدم ان قيام المعنى لا يوجب الاشتقاق كما في انواع الروائح فانها قائمة بمحالها ولم يشتق لها منها اسماء اصلا سلمنا لكن اسماء الله تعالى توقيفية فما لم يأذن الشارع في اطلاق الاسم عليه لم يجز اطلاقه وان كان جائزا بحسب اللغة كما في الفاضل والسخي ولم يوجد اذن الشارع فيما ادعيتم لزومه الثالثة المعرب وهو اللفظ الذي لم يكن من موضوعات اهل اللغة العربية ثم استعملوه موجود في القران العزيز وهو منقول عن ابن عباس وعكرمة والمنقول عن الباقين خلافه احتج الاولون بقوله تعالى مثل نوره كمشكاة فيها مصباح والمشكاة لفظة هندية وقوله ترميهم بحجارة من سجيل وسجيل لفظة فارسية وكذا الاستبرق وقوله تعالى وزنوا بالقسطاس المستقيم القسطاس لفظة رومية واجاب الباقون بالمنع من كون هذه الالفاظ ليست عربية وما ذكرتموه انما يدل على انها موضوعة لغير العرب ولا يدل على انها غير موضوعة لهم ومن الجائز ان تكون هذه الالفاظ مما اشترك اللغات فيها كالتنور والصابون ثم احتجوا على مطلوبهم بقوله تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي فنفى الله تعالى كونه اعجميا وقطع اعتراضهم بتنوعه بين اعجمي وعربي ولو كان بعضه اعجميا لما انقطع اعتراضهم المذكور وبقوله تعالى بلسان عربي مبين وظاهر هذه الاية ينافي ان يكون فيه ما ليس بعربي وفيه نظر اما الاول فلان اتفاق اهل اللغة العربية وغيرهم على وضع هذه الالفاظ لمعانيها مخالف للاصل والظاهر والنقل عن جماعة من اللغويين انها معربة واما الثاني فلان المراد بالاعجمي الباقي على العجمية الذي لم يتداوله العرب ولم يفهم معناه لا ما اشتهر عندهم وفهموا معناه واستعملوه فيه بدليل قوله تعالى لولا فصلت آياته اي بينت بالعربية حتى نفهمه فانه لو كان المراد ما هو مفهوم عندهم لما توجه قولهم المذكور وقوله اعجمي وعربي معناه اكتاب اعجمي ونبي عربي وليس معناه ابعضه اعجمي وبعضه عربي بحيث يكون قطعه تعالى اعتراضهم المذكور بجعله عربيا بجملته والاية الثانية انما تنافي وجود ما ليس عربيا فيه لو نفعه اسم العربية لا وجود مطلق ما ليس بعربي وان كان نادرا غير قادح في صدق العربية

العربية عليه كهذه الكلمات والباقي قول المصنف كما ستراه في وقوعه عائدة الى المجاز وقوله ووقع اشارة الى المجاز والها في قوله عليه عائدة الى مصدر وقع وهو الوقوع قال البحث التاسع في انه على خلاف الاصل الخ اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل اربع الاولى في ان المجاز على خلاف الاصل ويدل عليه ثلثة اوجه اولها انه لو لم يكن كذلك لم يحصل التفاهم حال التخاطب بالالفاظ التي لها مجازات يمكن ارادتها والتالي باطل فالمقدم مثله فالملازمة ظاهرة فلان المجاز ليس اصلا راجحا على الحقيقة اجماعا فاذا لم يكن على خلاف الاصل اي مرجوحا كان مساويا للحقيقة ومع ذلك يتردد الذهن عند سماع اللفظ بين معناه المجازي والحقيقي فلا يفهمون شيئا منهما الا بعد البحث والاستكشاف واما بطلان التالي فبالوجدان وثانيها ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما والثلثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بطلان حمله على المجاز فلان شرط وجود القرينة وحيث انتفت انتفى ولان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على مجازه لكان المجاز حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو قال احملوه على هذا او على ذلك لكان مشتركا والتقدير خلاف ذلك واما بطلان عدم حمله على شيء منهما فلانه يلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالمهملات فظهر تعين حمله على الاول وهو المطلوب وثالثها ان المجاز يتوقف على نقل اللفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما فهو لا محالة يستدعي امورا ثلثة وضعه اولا لمعنى ونقله عنه الى الاخر وعلاقة بين المعنيين والحقيقة انما يتوقف على الاول خاصة فكانت ارجح واعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل يفهم منه معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القراين كان اعتقاد انه مع ارادة حقيقته منه ارجح من اعتقاده ارادة مجازه وثانيهما انا اذا راينا لفظا معينا مستعملا في معنى معين كان اعتقادنا كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى الموضوع له اللفظ معلوم في الاول وانما الاحتمال في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى آخر مناسب له وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا له او لما يناسبه والدليلان الاولان يدلان على المعنى الاول والثالث يدل على المعنى الثاني الثانية اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة لقلة استعمالها التي لم يبلغ بحيث الرجحة المجاز والمجاز الراجح لكثرة استعماله الذي لم يبلغ اشتهاره الرجحة الحقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى لثبوت الاولوية قبل اشتهار

المجاز فكذا ثبت بعده عملا بالاستصحاب وقال ابو يوسف المجاز الراجح اولى لظهوره رجحانه وقال اخرون يحصل التعارض
لان كل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين ~~حتى يعمل بالاستصحاب~~ راجح على الاخر من وجه ومرجوح من وجه اخر
فيتحقق التعادل وهو اختيار المصنف طاب ثراه وهذه المسئلة فرع على الحق قبلها وهو كون المجاز على خلاف الاصل
اذ لولا ذلك لكان الحمل على المجاز هنا متعينا لانه اذا كان مساويا للحقيقة بدون هذا الرجحان فمع انضمامه يكون
ارجح قطعا الثالثة ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا معا اما بالنسبة الى معنيين فجوازه ظاهر
فان لفظ الاسد بالنسبة الى السبع حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز واما بالنسبة الى معنى واحد فان
اتحد الوضع امتنع لان كونه حقيقة فى ذلك المعنى يوجب كونه موضوعا له بذلك الوضع وكونه مجازا فيه يوجب
كونه غير موضوع فيه بذلك الوضع والجمع بينهما تناقض وان تعدد الوضع جاز كلفظ الصلوة بالنسبة الى الدعاء فانها
حقيقة بالنسبة الى الوضع اللغوى ومجاز بالنسبة الى الوضع الشرعى وبالعكس اذا نسبناه الى الصلوة الشرعية الرابعة
الحقيقة قد يكون تصير مجازا وبالعكس اما الاول فبان يهجر استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى بحيث يصير مفتقرا
فى دلالته عليه الى انضمام قرينة اليه واما الثانى فبان يكثر استعمال اللفظ فى المعنى المجازى ويشتهر بحيث يصير
متبادرا الى الفهم عند الاطلاق مجردا عن القراين الزايدة فتنقلب الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز
اللغوى حقيقة عرفية قال الفصل الثامن فى تعارض ما يخل الخ اقول قد عرفت ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن
القيود والقراين المعينة للمراد منه حمل على حقيقته وتلك الحقيقة قد تكون ظاهرا وقد يتعذر حمل اللفظ عليها لوجود
قرينة دالة على عدم ارادتها من ذلك اللفظ وحينئذ يبقى ذلك اللفظ معطلا ما لم يقترن باحد الاحتمالات
الخمسة التى هى خلاف الاصل عن الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص فيجب على الاصولى البحث
عن احدها ليحمل اللفظ عليه ثم قد يقترن باللفظ ما يرفع احد تلك الاحتمالات فيبحث عن اولوية الباقى
وهكذا الى ان يبقى اثنان منها فيبحث عن اولوية احدهما وهذا الفصل لهذا الغرض واعلم ان الخلل المتعلق
فهم المعنى من اللفظ انما هو احتمال احد هذه الخمسة لا عين اى لا الاول فظاهر اذ على تقدير احتمال احدها احتمالا
متساويا لا يبقى المعنى المقصود من اللفظ متعينا للفهم واما الثانى فلان اللفظ اذا انتفى عنه احتمال كونه مشتركا
ومنقولا كان له حقيقة واحدة واذا انتفى عنه احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا انتفى عنه

احتمال التخصيص كان المراد من اللفظ تمام الحقيقة فيحصل كمال المقصود من اطلاق اللفظ وهو فهم معناه
بتمامه ولا يبقى خلل فى الفهم اصلا واعلم ان تعارضات هذه الاحتمالات الخمسة عشرة لان احدها يعارض كل واحد من تلك الاربعة الباقية وهى اربع معارضات ثم يعارض واحد من تلك الاربعة كل واحد
من تلك الثلثة الباقية بعده وذلك ثلث معارضات ثم يعارض واحد من تلك الثلثة كلا من الباقيين
بعده وذلك معارضتان ثم يعارض احد الباقيين صاحبه وهى معارضة واحدة المعارضة الاولى معارضة
الاشتراك والمجاز والمجاز اولى وذلك كلفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون مجازا فى الوطى حقيقة فى العقد
ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلى الاول يكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم دالا على تحريم من عقد عليها
الاب على ابنه وان فارقها قبل المسيس لتعين حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القراين وعلى الثانى
لا يدل لاحتمال ان يكون المراد من النكاح فى الاية الوطى اذ لا يتعين حمل اللفظ المشترك على احد معنييه عينا عند
تجرده عن القرينة واحتج المصنف طاب ثراه على ذلك بوجهين الاول ان المجاز اكثر من الاشتراك فان من
تتبع الالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية عرف ان المجاز فيها اكثر من الاشتراك والكثرة دليل الرجحان الثانى
ان الفائدة حاصلة عند اطلاق اللفظ مع المجاز دائما لانه مع القرينة الدالة عليه فيفهم المعنى المجازى واما
مع عدمها فيفهم حقيقة ذلك اللفظ ولا كذلك الاشتراك لتحقق الاجمال فيه عند تجرده عن القرينة الدالة على
احد معانيه فكان المجاز اولى واعترض على هذا من حيث المعارضة وذلك من وجوه الاول ان الاشتراك
غير موجب للوقوع فى الغلط الغلط وفهم غير مراد المتكلم من اللفظ والمجاز بهذه المثابة فكان الاشتراك
اولى بيانه ان اللفظ المشترك اما ان يرد مقترنا بما يدل على تعيين المراد منه او مجردا عن ذلك فان
كان الاول فهم السامع المعنى المقصود للمتكلم وان كان الثانى توقف ولم يحمل اللفظ على احد معنييه على التعيين
بل فهم ان المقصود منه واحد منها فى الجملة وهو امر واقع فلا غلط فى الفهم على التقديرين واما المجاز فقد يراد من
اللفظ المجرد عن القرينة المعينة له فيحمله السامع على الحقيقة التى ليست مقصودة للمتكلم فيقع فى الغلط الثانى
ان المجاز يتوقف على الوضع الاول والنقل والعلاقة والمشترك لا يتوقف الا على الاول منها وهو الوضع فكان
اولى الثالث ان يكون اللفظ مشتركا يوجب تكثر الفايدة بكثرة الاشتقاق منه باعتبار تعدد حقايقه

بخلاف المجاز فكان الاشتراك اولى الرابع كون اللفظ مشتركا يوجب كثرة التجوز اذ كل معنى من معانيه يناسب
معنى مغايرا لما يناسب المعنى الاخر وذلك موجب لاتساع العبارة والتمكن من نوادر البديع واجاب المصنف قدس
سره عن هذه الوجوه كلها بشىء واحد يشملها وهو ان كثرة المجاز واغلبيته على الاشتراك فى المخاطبات
توجب ظن رجحانه عليه ولا يقدح ما ذكرتموه فى ذلك الرجحان قال الثانى النقل اولى من الاشتراك الخ
اقول هذه المعارضة الثانية وهى معارضة الاشتراك للنقل كقوله عم الطواف بالبيت صلوة فانه دال
على وجوب الطهارة فيه على تقدير نقل لفظ الصلوة من المعهود اللغوى الى الشرعى لوجوب حمل اللفظ المنقول
على المعنى المنقول اليه وهو مشروط بالطهارة اتفاقا وعلى تقدير اشتراك اللفظ بين المعنيين اعنى الشرعى
واللغوى لا يبقى الحديث المذكور دالا على وجوب الطهارة فيه اذ لا يتعين حمل لفظ الصلوة على الشرعى على
تقدير الاشتراك بل يحتمل كون المراد منه المعنى اللغوى الذى ليس مشروطا بالطهارة كاحتمال ارادة المعنى الشرعى
من غير رجحان لاحدهما وقد اختلف فى الاولى منهما فقال فخر الدين النقل اولى وهو اختيار المصنف طاب ثراه
هنا وقال اخرون الاشتراك اولى وهو اختيار المصنف طاب ثراه فى النهاية احتج الاولون بان اللفظ المشترك
متعدد الحقيقة فى الوقت الواحد وذلك موجب لاختلال فهم السامع للمعنى المقصود من اللفظ بخلاف المنقول
فانه متحد الحقيقة فى كل وقت فانه قبل النقل حقيقة فى المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة فى المنقول اليه
خاصة فهو متعين دائما من غير اجمال فكان اولى واحتج الاخرون بان المشترك اكثر وجودا من المنقول
فيكون ارجح منه ولان مفاسد المشترك لو كانت اكثر لكان الواضع قد رجح كثير المفسدة على قليلها
قليلها وانه محال والجواب بعد تسليم الكثرة للمشترك ان الرجحان انما يلزم من الاكثرية لو كان المشترك
صادرا عن الواضع الواحد اما على تقدير تعدد واضعه وهو الاغلب فلا لان كون اللفظ مشتركا على
هذا التقدير ليس مقصودا للواضعين بالذات بل بالعرض كما تقدم وح لا يلزم ترجيح الواضع كثير المفسدة
على قليلها قال الثالث الاضمار اولى من الاشتراك الخ اقول هذه ثالثة المعارضات وهى معارضة
الاشتراك للاضمار كما فى قوله عم فى خمس من الابل شاة فان لفظ فى يحتمل ان يكون مشتركا بين الظرفية
والسببية ويحتمل كونها للظرفية خاصة وح يجب الاضمار فيصير تقديره فى خمس من الابل مقدار شاة فالاضمار

فالاضمار اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة لا يتحقق الاجمال فيها الا فى صورة واحدة وهى
ما اذا كان هناك امور متعددة متساوية فى احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على احدها فح يتحقق الاجمال
اما فى غير هذه الصورة كما اذا تعين المضمر او رجحان بعض ما يصلح للاضمار على الباقى فلا اجمال لوجوب الحمل بالراجح بخلاف
المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل لجميع صور وجوده منفكا عن القرينة المعينة للمراد منه وايضا
الاضمار من باب الايجاز والاختصار فهو من محاسن الكلام قال عم اوتيت جوامع الكلم واختصر لى الكلام
اختصارا وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاول اولى لا يقال الاضمار يحوج الى ثلث قرائن ما يدل على اصل الاضمار
وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك يحوج الى واحدة وهى القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ
فكان اولى لانا نقول الاضمار انما يحوج الى القراين الثلث فى صورة واحدة كما بيناه والمشترك يحوج فى كل صور
وجوده فكان الاول اولى قال الرابع التخصيص خير من الاشتراك الخ اقول هذه رابعة المعارضات العشر احدها
معارضة الاشتراك للتخصيص كما قال النكاح حقيقة فى العقد خاصة فيقتضى قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تحريم من
عقد عليها الاب على الابن وان كان العقد فاسدا الا ان هذه المنكوحة بالعقد الفاسد خصصت عن عموم النص
فتبقى المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت النص فيقول الخصم لا نسلم ان النكاح حقيقة فى العقد خاصة بل هو حقيقة
فى الوطى ايضا وح لا تدل الاية على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه لاحتمال ان يكون المراد من النكاح المذكور
فى الاية الوطى فالاول اولى لان التخصيص خير من المجاز كما يأتى والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم والخير
من خير من شىء خير من ذلك الشىء بالضرورة وثانيها معارضة المجاز للنقل كلفظ الصلوة فانه يحتمل ان يكون
منقولا من موضوعه لغة وهو الدعاء الى الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ الصلوة على
الشرعية مجازا من باب تسمية الكل باسم جزئه فالمجاز اولى لان النقل متوقف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو
متعسر بخلاف المجاز المتوقف على وجود العلاقة وهو متيسر وايضا النقل متوقف على نسخ الوضع الاول والمجاز ليس
كذلك فكان اولى وثالثها معارضة النقل للاضمار كما لو قال الخصم جاز بيع البر بالبر متفاضلا لانه ربا فيكون حراما
لقوله تعالى وحرم الربوا فيقول الاخر الربا فى اللغة الزيادة ونقله الى العقد المتضمن لها خلاف الاصل بل فى الكلام
اضمار لفظ اخذ اى وحرم اخذ الربا فالاضمار اولى لعين ما ذكرناه فى بيان رجحان المجاز على النقل من كون النقل

متوقفا على اتفاق اهل اللغة والاخبار بين كلهم بل يكفي فيه دلالة سياق الكلام عليه والتوقف في النقل على نسخ الوضع الاول
واحداث وضع ثان بخلاف الاضمار ورابعها معارضة التخصيص للنقل كقوله تعالى واحل الله البيع فلو قال لفظ البيع
موضوع لكل معاوضة ومبادلة يجري بين الناس وخص الشارع بما ليس جامعا للاركان والشرائط الشرعية فقال الآخر
بل الشارع نقله عن موضوعه الى المعاوضة الجامعة للاركان والشرائط الشرعية كان الاول اولى لان التخصيص اولى
من المجاز على ما يأتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم والاولى من الاولى من شيء اولى من ذلك الشيء بالضرورة وخامسها
معارضة المجاز للاضمار كقوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ اهل والتقدير واسئل اهل القرية ويحتمل اطلاق
لفظ القرية على اهلها مجازا تسمية للحال باسم المحل فهما متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة له عن الظاهر
وفي هذا الاستدلال نظر فانه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج الى القرينة الصارفة للفظ عن ظاهره عدم رجحان
احدهما على الآخر فان التخصيص مثلا والنقل منها في الاحتياج المذكور مع ثبوت رجحانه على كل منهما والحق ان الاضمار
اولى من المجاز لاحتياج المجاز الى كل من الوضع الحقيقي واللاحق والعلاقة واستغناء الاضمار عن ذلك
وسادسها معارضة التخصيص للمجاز لقوله تعالى اقتلوا المشركين فيقول الخصم المراد الحقيقة وخص منه
اهل الذمة ويقول الآخر بل المراد بالمشركين من عدا اهل الذمة فيكون مجازا من باب تسمية الجزء باسم
الكل فالاول اولى لان المقصود يحصل مع التخصيص على تقديري وجود القرينة الدالة عليه وعدمها اما
الاول فظاهر واما الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه فيندرج فيه المقصود من اللفظ بخلاف المجاز فانه على تقدير
عدم القرينة الدالة على ارادته يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا تكون مقصودة اصلا وتترك الموضوع المجاز
المجاز مع كونه مقصودا وسابعها معارضة التخصيص للاضمار كقوله صلعم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من
الليل فيقول القائل انه يتناول بعمومه الفرض والنفل وخص النفل لجواز عقد نيته الى الزوال فيبقى
حجة في الفرض فيقول الآخر بل يجوز التأخير في الفرض ايضا الى الزوال لان فيه اضمارا وتقديره لا صيام
كامل او فاضل فالاول اولى بدليل ان التخصيص اولى من المجاز المساوي للاضمار والاولى من المساوي للشيء
يكون اولى من ذلك الشيء وفيه ما تقدم من منع مساواة المجاز للاضمار واعلم ان المراد بالتخصيص في هذه
المعارضات انما هو التخصيص في الاشخاص لا التخصيص في الازمان وهو النسخ فهو مرجوح وكل من الاحتمالات

الاحتمالات الخمسة المذكورة اولى منه عند معارضته اياه واحتج فخر الدين على ان الاشتراك اولى من النسخ بان النسخ
يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص العام بدليل جواز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس وعدم جواز النسخ بهما والحكمة
في ذلك ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص لا يصير كالباطل واعترض المصنف طاب ثراه بان ذلك انما يدل على كون
التخصيص اولى من النسخ وليس فيه دلالة على كون الاشتراك اولى من النسخ الذي هو المطلوب وربما قيل ان النسخ يبطل الحكم
الثابت وهو خلاف الاصل والمشترك ليس يبطل لحكم ثابت بل غايته الاجمال وليس الاجمال كالابطال ومثاله
ما لو قال الشارع صلوا كل يوم في الوقت الفلاني ثم بعد ذلك قال طوفوا في ذلك الوقت فيحتمل ان يكون لفظ الطواف
موضوعا للصلوة كما هو موضوع لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك ويحتمل عدم اشتراكه فيحمل على معناه فيلزم نسخ الامر
بالصلوة لتنافي الصلوة والطواف من المضادة **قال ره** الفصل التاسع في تفسير حروف يحتاج اليها فمنها الواو وهي
للجمع من غير ترتيب خلافا للفراء لنا اجماع اهل اللغة الخ **اقول** هذه الحروف تشتد حاجة الفقيه الى معرفة معانيها
لاختلاف الاحكام المستفادة من الالفاظ باختلافها اولها الواو العاطفة وقد اختلف في معناها فذهب الاكثرون
من الرؤساء والادباء ومحققي الاصوليين الى انها موضوعة للجمع المطلق المحتمل للترتيب والمعية وذهب الفراء
الى انها للترتيب المطلق بمعنى كون المعطوف بعد المعطوف عليه المحتمل للتعقيب والتراخي والحق الاول وهو اختيار المصنف ره
واحتج عليه بوجوه الاول اجماع اهل اللغة على ذلك قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون والنحويون البصريون
والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب وقال سيبويه في سبعة عشر موضعا من
كتابه ان الواو للجمع المطلق واجماعهم في ذلك حجة الثاني ان الواو تستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل
تقابل زيد وعمرو وتفاضل خالد وبكر والاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فيجب كون الواو حقيقة في غير
الترتيب فلا يكون حقيقة فيه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل واذا كانت غير موضوعة للترتيب كانت
موضوعة للجمع المطلق اجماعا الثالث لو كانت الواو للترتيب لكان قول القائل قام زيد وعمرو وقبله مناقضا
ولو قال بعده لكان مكررا والتالي باطل باجماع الادباء فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الواو تفيد ان عمرا ليس
قبل زيد ولفظة قبله تفيد كونه قبل زيد وذلك عين التناقض ولفظة بعده في القول الثاني تفيد كون عمرو بعد زيد
وهذا المعنى بعينه مستفاد من الواو وذلك عين المكرر واذا بطل كونها للترتيب تعين كونها للجمع اتفاقا الرابع

قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة
فلو كانت الواو للترتيب لزم المتقدم متأخرا او بالعكس فتعين للجمع المطلق وفيه نظر لجواز حصول الامر بهذا القول
قبل الدخول وبعده معا الخامس لا يلزم من كون الواو للترتيب كون المتقدم متأخرا ولا عكسه الى ما سكت عنه الصحابة بعد
ما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا للنبي صلعم حين اراد والسعي بايهما نبدا يا رسول الله فقال صلعم
ابدءوا بما بدأ الله به ولو كانت الواو دالة على الترتيب لما سئلوه ذلك لكونهم من اهل اللسان بل كانوا يفهمون
البداءة بالصفا السادس قال اهل اللغة واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع والف التثنية في الاسماء
المتفقة فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات بواو الجمع اتوا بواو العطف ولما لم يكن شيء من واو الجمع
والف التثنية مما هي دالا على الترتيب اجماعا كان واو العطف المساوي لهما كذلك **قال** احتجوا بانكاره على من
قال الخ **اقول** هذا اشارة الى ما ذهب اليه الفراء ومن تابعه على ان الواو للترتيب مع الجواب عنه وذلك من
وجوه الاول ان خطيبا قام بحضرة النبي صلعم فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى
فقال صلعم بئس الخطيب انت قل ومن عصى الله ورسوله ولو لم يكن الواو للترتيب لم يكن بين ما استقبحه منه
وبين ما لقنه فرق والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني ان الصحابة انكروا على ابن عباس امره اياهم بتقديم
العمرة على الحج محتجين عليه بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وذلك دليل فهمهم من الواو الترتيب وهم اخبر
بمواقع اللغة العربية وموضوعاتها فوجب كونه كذلك الثالث ان الفقهاء اتفقوا على ان من قال
لزوجته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق لم يقع الا واحدة ولو قال انت طالق طلقتين وقعتا معا
وذلك دليل على انها عندهم موضوعة للترتيب اذ لو كانت للجمع لم يكن بينهما فرق الرابع ان اهل
اللغة وضعوا للجزئيات الترتيب المطلق الفاظا فوضعوا الفاء للترتيب على التعقيب وثم على التراخي
فوجب ان يوضعوا لفظا للترتيب المطلق لانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه ولان الاحتياج اليه اشد
من الاحتياج الى جزئياته وغير الواو من الالفاظ ليس موضوعا له وفاقا فتعين وضع الواو له وهو المدعى
فان قلت هذا معارض بالمطلق للجمع فانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه وليس غير
الواو موضوعا له فتعين الواو له قلت اذا وقع التعارض وجب الترجيح وهو معنا لانه اذا كان موضوعا
للترتيب

للترتيب بل هو جزؤه امكن اطلاق لفظه عليه مجازا ولو كان موضوعا للجمع المطلق لم يكن الترتيب لازما له فلم
يصح اطلاق اللفظ عليه وفيه نظر لما عرفت من باب اقسام المجاز من صحة اطلاق لفظ العام على الخاص وكون
موضع اللفظ ملزوما لمفهوم المجاز غير شرط في التجوز اذ قد يطلق لفظ الضد على ضده مع تحقق المعاندة
بينهما التي هي اخص من المباينة التي هي اخص من عدم الملازمة وايضا التعارض غير متحقق لامكان وضعه
للجمع والترتيب على سبيل الاشتراك ومرجوحية الاشتراك لا تمنع من ذلك لما تقدم والجواب عن الاول بعد تسليم
ان الانكار انما كان لترك افراد اسمه تعالى بالذكر فانه ابلغ في التعظيم لا لان الواو دال على الترتيب فان معصية الله
لا تنفك عن معصية رسوله صلعم فيستحيل فيهما الترتيب ومن هنا قال فخر الدين في المحصول فهذا بان يدل على فساد
قولكم اولى وذلك لوجود الواو منفكا عن الترتيب وعن الثاني ان انكارهم على ابن عباس معارض بامره فانه
لو فهم كون الواو للترتيب لم يأمرهم بتقديم العمرة على الحج وهذا ارجح لان امره اياهم بالتقديم دال على عدم
فهمه الترتيب من الواو واما انكارهم عليه فلا يدل على فهمهم الترتيب لجواز فهمهم من الواو الجمع المطلق
المتناول للتقديم الحج على العمرة وعكسه الموجب للتخيير ولما كان امر ابن عباس رافعا للتخيير وموجبا لتضييق
تقديم العمرة لا جرم انكروا عليه على ان ابن عباس اعرف ممن انكر عليه ذلك بدلالات الالفاظ واعلم بواقعها فان
رسول الله صلعم قال في حقه كيف ملئ علما وعن الثالث ان الطلاق المعطوف ليس تغييرا للطلاق المعطوف عليه
بل كلام آخر وقع بعد تمام الاول فلم يقع مصادفته الزوجية التي هي شرط في وقوع الطلاق لزوالها بالاول
بخلاف طلقتين فانها تغيير وبيان لقوله طالق فكانت كالجزء منه اذ الكلام لا يتم الا بآخره وعن الرابع
بالمنع من رجحان وضع اللفظ للترتيب المطلق على وضعه للجمع المطلق بل الامر بالعكس فان وضع اللفظ للاعم اولى
من وضعه للاخص لان الاحتياج له الى الخاص وفيه نظر فان ذلك انما يلزم منه رجحان وضع اللفظ للعام اذا
لم يمكن التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص باعتبار كونه ملزوما له اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا رجحان وقول
المصنف ره من غير ترتيب قوله الواو للجمع ليس تقييدا لنفي الترتيب نفيا لتقييده بالترتيب وكذا في القول الذي
بعده من لا معية والداء في قوله ولولو زوده عائدة الى الواو **قال** ومنها الفاء الخ **اقول** من الحروف التي يحتاج
الى تفسيرها الفاء وهي موضوعة لغة للتعقيب على حسب ما يمكن بمعنى كون المعطوف واقعا عقيب المعطوف عليه

على ما يمكن فلو قال دخلت بغداد فالكوفة لم يفد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد بلا فصل لان ذلك ممتنع
بل يفيد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد بمدة لا يمكن دخولها فيها في اقل منها عادة والدليل على انها موضوعة
للتعقيب اجماع اهل اللغة عليه واجماعهم في ذلك واستدلاله حجة احتج بعض الخلف بورود الفاء في كتاب الله تعالى لغير
التعقيب ومتى كان كذلك لم يكن موضوعة له اما الاول فلقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب والاسحات
لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى عنه الى يوم القيمة واما الثاني فلانها لما كانت يكون لغير التعقيب لكون الاصل في
الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فلا يكون حقيقة فيه ايضا والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والجواب المنع من
صدق الشرطية فان استعمال الفاء ههنا مجاز لما ثبت من اجماع الادباء على انها للتعقيب فلو كانت حقيقة
في غيره لزم الاشتراك والمجاز خير منه فيجب المصير اليه ووجه وجود العلاقة ان وعيده تعالى ممتنع الخلف فيه ويجب
وقوعه من حيث اخباره تعالى به فاشبه الواقع في الحال **قال** ومنها في وهي للظرفية الخ **اقول** لفظة في من
الحروف التي يحتاج الفقيه الى تفسير معناها وهي موضوعة للظرفية اما تحقيقا كقوله تعالى وقرن في بيوتكن واما تقديرا
كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذع تمكن المتمكن في مكانه والظرف منه حقيقي وهو
ما لا يزيد على المظروف كالماء في الكوز حال امتلائه وغير حقيقي وهو ما يزيد على المظروف كزيد في الدار وفي البلد
والدليل على انها موضوعة للظرفية اجماع اهل اللغة عليه وقال بعض الفقهاء انها للسببية لقوله عم في النفس
المؤمنة مائة من الابل وضعفه فخر الدين بان احدا من اهل اللغة لم يذكر ذلك مع ان المرجع في هذه المباحث
اليهم وفيه نظر لجواز ذكر اهل اللغة او بعضهم ذلك ولم يصل اليه وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
قال ومنها من الخ **اقول** هذه بقية الحروف المحتاج الى تفسيرها فمنها من وهي موضوعة على سبيل الاشتراك
لابتداء الغاية والتبعيض والتبيين فالاول كقوله تعالى فخرج على قومه من المحراب ومن هذا الباب فلان والتبيين
افضل من فلان اي زاد في الفضل ثم ابتداء فضله والثاني كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة والثالث
كقوله تعالى يطاف عليهم بصحاف من ذهب وقد يكون زائدة كقوله تعالى ما للظالمين من حميم وقوله تعالى ما للظالمين
من انصار وقيل انها ههنا لعموم النفي وقد يكون بمعنى على كقوله تعالى ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا اي على
القوم وقال فخر الدين انها موضوعة للتبيين خاصة لانه قدر مشترك بين الاقسام الثلثة

الثلثة المذكورة فكان وضع اللفظ له متعينا والا لزم الاشتراك على تقدير وضعه لكل منها والمجاز على تقدير وضعه
لاحدها وبعضها على خلاف الاصل ففي الاول مميز مبدأ الخروج عن غيره وفي الثاني مميز المأخوذ منه عن غيره و
في الثالث مميز جنس الحقائق الذي يطاف بها ومنها الى وهي موضوعة لانتهاء الغاية كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق وقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل وقال قوم انها مجملة في دلالتها على دخولها في الغاية
وخروجها عنه لاستعمالها فيهما كما في هاتين الايتين فان الغاية داخلة في الاولى وخارجة في الثانية وهو ضعيف
فان مطلق الاستعمال لا يدل على الاجمال وهي موضوعة للانتهاء ودخول المرافق في الغسل من حيث انها
غاية فانه من هذه الحيثية يجب خروجها لان غاية الشيء نهايته وخروجها باعتبار عدم انفصاله عن ذي الغاية
بفصل محسوس وعدم اولوية اخراج بعض المقادير عن الغسل من غيره واما عند انفصالها عن ذي الغاية
بفصل محسوس كالليل فانه يجب خروجها وفخر الدين ضعف هذا ايضا بان الاجمال انما يتحقق لو كانت موضوعة
للدخول وعدمه على سبيل الاشتراك وهو غير جائز على ما تقدم من امتناع كون اللفظ مشتركا بين وجود الشيء
وعدمه وفيه نظر للمنع من المقدمتين معا فان الاجمال قد يتحقق بدون الاشتراك على ما يأتي وامتناع
اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه ممنوع وقد تقدم وزعم قوم ان الى في افادة الانتهاء لا تنافي معنى مع فانها
قد ترد كذلك كما في قوله تعالى من انصاري الى الله اي مع الله وقوله ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم
ومنها الباء وهي موضوعة للالصاق وللاستعانة مثل مررت بزيد وكتبت بالقلم وقال فخر الدين ان
دخلت على فعل غير متعد بنفسه افادت الالصاق كالمثالين المذكورين وان دخلت على فعل متعد بنفسه
كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم افادت التبعيض اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فكما احتج عليه بان الفرق
واقع بين مسحت يدي بالمنديل وبالحائط وبين قوله مسحت المنديل والحائط وهو افادة التبعيض في الاول
والشمول في الثاني والمصنف طاب ثراه لم يرتض هذا القول واشار الى ضعفه بانكار سيبويه في ستة عشر موضعا
من كتابه كون الباء للتبعيض ولو كانت الباء مفيدة له لما خفي عن مثل سيبويه مع تقدمه في علم الادب
ومعرفته بلغة العرب ويؤكد ذلك قول ابن جني ان الذي يحكى من ان الباء للتبعيض فهو شيء لا يعرفه
اهل اللغة ثم اشار الى الجواب عن حجة فخر الدين بان الفرق بين القولين بان في القول الاول المنديل

بالمهمل والمراد بالمهمل هنا ما لا يفيد شيئا يجب تخصيصه سواء كان غير موضوع لمعنى او موضوعا له لكن ليس في ذكره يجب تخصيصه فائدة
لفهم معناه بدونه واعلم ان المعتزلة والاشاعرة اتفقوا على انه يمتنع ان يخاطبه تعالى بالمهمل خلافا لبعض الناس وان خالف في ذلك
الحشوية من اصحاب الحديث وجوزوا ذلك واحتج المصنف طاب ثراه على الامتناع بان الخطاب بالمهمل بلا تفسير المذكور نقص
والنقص على الله تعالى محال اما المقدمة الاولى فمعلومة بالضرورة واما الثانية فبالاجماع احتجت الحشوية على نقيض
ذلك بوجهين الاول انه قد ورد في القرآن العزيز من الكلام ما لا معنى له اصلا كالحروف المقطعة من اوائل السور كقوله تعالى
كهيعص طسم يس وحم وما اشبه ذلك وكقوله تعالى كانه رؤس الشياطين وما لا فائدة في ذكره كقوله تعالى ثلثة ايام
في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة وقوله تعالى كاملة لا تفيد امرا زائدا على ما تقدم الثاني انه لو وقف على الله تعالى
من قوله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا واجب ومتى كان كذلك لزم
كونه تعالى متكلما بما لا يفهم منه شيء اما الاول فلانه لولاه لزم كون الواو في قوله والراسخون واو عطف ويكون
قوله يقولون آمنا به واقعا موقع الحال كانه قال قائلين آمنا به كل من عند ربنا ويصير ذلك عائدا الى
المعطوف والمعطوف عليه وهو الله تعالى لوجوب الاشتراك في المعطوف والمعطوف عليه في الحال فيكون الله تعالى من جملة
القائلين آمنا به كل من عند ربنا ومعلوم خلاف ذلك وايضا فكونها عاطفة يستلزم زيادة الاسناد
واضمار حرفه وهي خلاف الاصل وذلك لان التقدير والا الراسخون في العلم فتعين كونها للاستئناف واما
الثاني فلانه يكون علم تأويل المتشابهات مختصا بالله تعالى مع كوننا مخاطبين بها وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم علمنا
بالتأويل بل عدم فهمنا له لجواز حصول الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم وحصول فائدة الخطاب
وكيف لا وعند اكثر الناس ان الادلة اللفظية لا تفيد العلم وان مراد المتكلم بكلامه المجرد عن القرائن لا يعلمه الا
هو واما غيره فيحصل له الظن والجواب عن الاول المنع من عدم افادتها شيئا فان المفسرين ذكروا لها
معان كثيرة واحسنها كونها اسماء السور واما رؤس الشياطين فان العرب كانوا يستقبحون ذلك و
يستكرهونه ويضربون به المثل في القبح فهو ليس مما لا يفهم معناه واما قوله تلك عشرة كاملة فهو كلام
مفيد والغرض منه التأكيد وهو معنى مقصود زائد على المعنى المؤكد وعن الثاني المنع من كون واو والراسخون
في العلم للاستئناف بل يجب حملها على العطف لكونها حقيقة فيه ولا يلزم كونها عاطفة عود ضمير يقولون

يقولون الى المعطوف عليه وان كان هذا القول واقعا موقع الحال لجواز اختصاص الحال بالمعطوف ويجب القول به
لثبوت القرينة وهي الدليل الدال على استحالة عوده الى الجميع وقد جاءت الحال مختصة بالمعطوف كما في قوله تعالى ووهبنا له
اسحق ويعقوب نافلة قال البحث الثاني يمتنع ان يعني الله تعالى الخ اقول هذا هو الامر الثاني من الامرين
اللذين يتوقف عليهما الاستدلال بكلام الشارع على الاحكام وهو انه يمتنع ان يعني الله تعالى بشيء ويريد خلاف ظاهره
من دون البيان واعلم ان الاصوليين اتفقوا على ذلك وخالف فيه المرجئة واستدل المصنف على ذلك بوجهين
الاول ان ذلك مستلزم للاغراء منه تعالى بالجهل واللازم باطل والملزوم مثله بيان الملازمة ان اطلاق اللفظ الظاهر
الدلالة على معنى يوجب اعتقاد ان مراد المتكلم بوضع ارادة اللفظ منه ذلك المعنى وذلك معلوم بالوجدان فاذا
لم يكن ذلك المعنى مرادا للافظ كان اعتقاد ارادته له جهلا فيكون اطلاق اللفظ المذكور مع عدم ارادة
معناه اغراء للسامع بذلك الاعتقاد الجهل وهو المدعى واما بطلان اللازم فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى
منزه عنه على ما ثبت في علم الكلام وقد ظهر من ذلك ان الاغراء بالجهل انما هو لازم من الخطاب باللفظ
مع عدم ارادة ظاهره والمصنف طاب ثراه جعل ذلك لازما لارادة خلاف ظاهره وفيه نظر لجواز ارادة ظاهر
اللفظ وخلاف ظاهره منه ومع ذلك لا يتحقق الاغراء بذلك الجهل الثاني ان اللفظ الظاهر الدلالة بالنسبة الى غيره مهمل
لكن غير مفيد لانه لم يوضع له وقد تقدم استحالة خطابه تعالى بالمهمل وهذا اعني الذي لا يفيد شيئا البتة لكونه مهملا ولا
كذلك ما نحن فيه فانه يفيد الا مع فهم ظاهره سواء كان مرادا للمتكلم او لم يكن ولا يلزم من كونه مهملا
بالقياس الى غيره كونه مهملا مطلقا قال البحث الثالث قيل الادلة اللفظية ظنية الخ اقول اختلفوا في انه هل
يوجد في الادلة النقلية ما يفيد اليقين ام لا فمنع منه جماعة وهو الذي رجحه فخر الدين في المحصول والمحقق وجوزه
آخرون احتج الاولون بان افادة الدليل النقلي اليقين موقوفة على مقدمات عشر غير يقينية والموقوف
على ما ليس بيقيني يمتنع ان يكون يقينيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف وهي ظنية اما اللغة فظاهر لان المرجع
في كون اللفظ موضوعا لمعناه انما هو الى نقل اهل اللغة والاجماع واقع على عدم عصمتهم وعدم تواترهم ويجوز
عليهم الكذب والغلط والسهو والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا واما النحو والتصريف فللاختلاف فيهما
والمرجع فيهما انما هو الى اشعار القدماء وذلك موقوف على مقدمتين ظنيتين احداهما كون هذا الشعر صادرا عن

ان عن المنسوب اليه وذلك انما يستفاد من نقل الآحاد ونقل الآحاد غير مفيد للعلم وايضا فان الروايات
عنه مرسلة والمراسيل مردودة عند الاكثر وثانيهما صحة قول ان عن وهو غير معلوم لعدم عصمته و
يجوز غلطه وخطؤه وقد طعن المتأخرون كثيرا من المتقدمين الثانية عدم الاشتراك اذ على تقدير كون
اللفظ مشتركا بين المعنى المعلوم وضعه له وبين غيره لا يقطع بارادة ذلك المعنى من اللفظ وعدم
الاشتراك ظني الثالثة عدم المجاز فان حمل اللفظ على حقيقته انما يجب اذا لم يكن مجازه مرادا لكن عدم
ارادة المجاز ظني الرابعة عدم النقل فان حمل اللفظ على معناه الاصلي انما يتحقق عند عدم نقله الى
معنى آخر اذ على تقدير نقله يجب حمله على المعنى المنقول اليه وعدم النقل ظني الخامسة عدم الاضمار فان
حمل اللفظ على ظاهره انما يتحقق عند عدم الاضمار فان حمل اللفظ على ظاهره انما يتحقق عند عدم اضمار
ما يدل على خلاف ذلك الظاهر وعدم الاضمار ظني السادسة عدم التخصيص وتقريره ظاهر السابعة ان يوجد
عدم الناسخ اذ على تقديره لا يبقى الحكم المدلول عليه بالدليل ان يبقى ثابتا وعدم الناسخ ظني الثامنة عدم
التقديم والتأخير لتغير المعنى بذلك وهو ظاهر وانتفاؤه ظني التاسعة عدم المعارض النقلي الراجح
عليه اذ على تقدير وجوده يتعين العمل به والعدول عن الدليل المرجوح وعدمه ظني وهذه المقدمة لم يتعرض لها المصنف
هنا وان ذكرها في النهاية ولا بد منها العاشرة عدم المعارض العقلي اذ على تقدير وجود دليل عقلي يدل على نقيض
مدلول الدليل النقلي يجب العمل به وتأويل الدليل النقلي اذ لو رجح النقلي عليه لزم ابطال النقلي فان الدليل العقلي اصل
للدليل النقلي فلو ابطل الدليل العقلي المعارض للدليل النقلي لابطل النقلي ايضا ضرورة استلزام بطلان الاصل
بطلان فرعه فتعين ما قلناه من تأويل النقلي والعمل بالعقلي والمصنف طاب ثراه لم يرتض هذا القول وادعى ان الحق
خلافه بدليل علمنا بتواتر بعض اللغات ككون لفظ السماء والارض موضوعين لمعنييهما وكذا في النحو والتصريف
فان كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا متواتر وكذا زيادة حروف المضارعة وابدال الهمزة
الساكنة ياء وواوا ككونها في بير ومومن واشباه ذلك وايضا فنعلم بان المراد من محكمات القرآن العزيز
مثل قوله تعالى قل هو الله احد ولا اله الا هو وامثال ذلك ظواهرها وان هذه القوادح منفية عنها على قطعية
لا تقبل التشكيك فيكون الدليل المؤلف من امثال تلك المحكمات يقينيا قال البحث الرابع خطابه تعالى يحمل على

على الحقيقة الشرعية ان وجدت الخ اقول يريد الاشارة الى كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى على الاحكام الشرعية
ثم مهد لذلك قاعدة وهي ان اللفظ الصادر من الشارع اما ان يكون له حقيقة شرعية او لا فان كان الاول وجب
حمله على تلك الحقيقة سواء كانت له حقيقة اخرى عرفية او لغوية يمكن حمله عليها او لا لان الظاهر ان الشارع
انما يتكلم على وضعه وان لم يكن او كان له حقيقة شرعية وتعذر حمله عليها فان كان له حقيقة عرفية غالبة على
اللغوية وجب حمله عليها لان المعنى العرفي الغالب هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق دون اللغوي فان تعددت
العرفية بان كان اللفظ مستعملا عند طائفة في معنى وعند غيرهم في غيره حمل كل واحدة من الطائفتين ذلك
اللفظ على ما هو متعارف عندها ويجب ان يكون الله تعالى اراد ذلك اذ لولاه لزم خطابه تعالى بما له ظاهر من غير ارادة
ظاهره مع تجرده عن القرينة وقد تقدم بطلانه واذا لم تغلب العرفية على اللغوية بل كانتا متساويتين كان اللفظ
مشتركا بينهما لا يحمل على احدهما الا بالقرينة المرجحة لارادته وان لم يكن له حقيقة عرفية او كان وتعذر حمل اللفظ عليها
حمل على الحقيقة اللغوية فان تعذر فعلى المجاز ثم المجاز اما ان يكون متحدا او متكثرا فان كان الاول تعين للارادة
وان كان الثاني فان ترجح احدها وجب الحمل عليه وان لم يترجح احدها او كان الراجح متعددا متساويا
كان اللفظ كالمشترك يفتقر في حمله على احدها على المقتضي الى قرينة موجبة لذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان الخطاب
الشرعي اما ان يدل على الحكم الشرعي بلفظه او بمعناه والاول اما ان يستوفي دلالته عن انضمام غيره اليه او
يفتقر الى الضميمة فالاول كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فان كلا من الخطابين مستقل في دلالته على الحكم
المذكور عن غيره من الضمائم والثاني وهو المحتاج في دلالته الى الضميمة بحيث يكون المجموع الحاصل منه ومن ذلك
الغير المنضم دالا على الحكم فينقسم الى اربعة اقسام بحسب انقسام ذلك المنضم فانه قد يكون خطابا آخر وقد يكون
اجماعا وقد يكون قياسا عند من يقول بكونه حجة وقد يكون شهادة حال المتكلم والاول اما ان يكون كل واحد
من ذينك الخطابين دالا على مقدمة مناسبة للمقدمة التي يدل عليها الآخر بحيث ينتظم منها قياس منتج للحكم
مثل قوله تعالى افعصيت امري الدال على ان تارك المأمور به عاص مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
الدال على ان كل عاص يستحق العقاب فانهما ينتجان ان تارك المأمور به يستحق العقاب وهو معنى كون الامر للوجوب
واما ان يكون احدهما دالا على تعيين مدة الامرين والآخر دالا على تعيين بعض تلك المدة لاحدهما

فانهما يدلان على تعيين اقل المدة للاخر مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين فانهما يدلان على ان اقل الحمل ستة اشهر واما الثاني فكما اذا دل الخطاب على ان للخال يرث ودل الاجماع على ان لي له بمثابته في الارث فانهما يدلان على ان الى له ترث لانه تستلزمهما متصلة موجبة الشرط فيهما عين مقدمها فانتجت عين تاليها وهي انه كلما كان الخال وارثا كانت الى له وارثة لكن الخال وارث ينتج فالى له وارثة فالمتصلة دل عليها الاجماع والمقدمة الاستثنائية دل عليها الخطاب واما الثالث فكما اذا دل الخطاب على تحريم الربا في البر ودل القياس على مساواة التفاح له فانهما يدلان على تحريم الربا في التفاح لاستلزامهما متصلة موجبة دل عليها القياس ودل على المقدمة الاستثنائية وهي استثناء عين مقدمها الخطاب كما تقدم واما الرابع فكقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة فانه متردد بين كونه بيانا للحكم العقلي وهو ان اقل الجمع اثنان وبين كونه بيانا للحكم الشرعي وهو كونه مبيحا للسفر حيث كان قد نهى عن السفر الا في جماعة فان شهادة حاله من حيث كونه مبعوثا لبيان الاحكام الشرعية دون العقلية يرجح الاحتمال الثاني على الاول واما ما يدل عليه الخطاب بمعناه وهو الدلالة الالتزامية فنقول ذلك المعنى المدلول عليه بالالتزام اما ان يكون مستفادا من معاني الالفاظ المفردة او من تركيبها فالاول قسمان احدهما ان يكون المعنى الالتزامي شرطا للمعنى المطابقي ويسمى هذه الدلالة دلالة الاقتضاء ثم شرطية قد يكون مستفادة من العقل كقولهم رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان العقل دل على ان هذا المعنى لا يصح الا اذا اضمر فيه رفع المؤاخذة او الحكم الشرعي والا لزم الكذب على الشرع لوقوع الخطاء والنسيان من الامة وانما قيل هكذا قيل وفيه نظر اما اولا فللمنع من عدم صحة هذا الكلام من دون هذا المضمر وذلك لان الامة عبارة عن مجموع المسلمين والخطاء والنسيان مرتفعان عنهم وان جاز على احادهم لما ثبت في الاجماع واما ثانيا فلانا لا نسلم ان هذا المعنى مستفادة من اللفظ المفرد بل الظاهر انه انما يلزم من التركيب وقد يكون شرطية مستفادة من الشرع كنذر العتق فانه يدل على وجوب تحصيل الملك لكونه شرطا للعتق ويستفيد ذلك من قولهم لا عتق الا في ملك والثاني ما لا يكون شرطا كدلالة اباحة القرب على اباحة الايلام واما اذا كان تابعا لتركيبها فاما ان يكون من مكملات ذلك المعنى المقصود اولا يكون فالاول كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب لان الغرض من تحريم التافيف كف الاذى عن الوالدين

الوالدين وانما يكمل ويتم بتحريم الضرب ويسمى هذه دلالة التنبيه ومفهوم الموافقة والثاني كدلالة التخصيص بالوصف على التخصيص بالحكم مثل في الغنم السائمة زكوة ويسمى الدليل الخطاب ودلالة المفهوم وكدلالة التخصيص بالحكم بالذكر على التخصيص بالحكم عند من يقول به قال المقصد الثاني في الامر والنهي الخ اقول لما فرغ من المباحث المتعلقة بالخطاب الذي هو جنس للامر والنهي شرع في المباحث المتعلقة بانواعه الخصوصية تمام وبداء بمباحث الامر والنهي لدلالة النهي على الاقتضاء دون غيرهما وبدء بالامر لتعلقه بجانب الوجود وان النهي عنه لتعلق بجانب العدم واعلم ان لفظة الامر حقيقة في القول المخصوص الدال على طلب الفعل وفاقا وانما الخلاف في انها هل هي مع ذلك حقيقة في غيره ام لا فالمحققون على انها ليست كذلك وبعض الفقهاء ذهب الى انها حقيقة في الفعل ايضا وزعم ابو الحسين البصري انها مشتركة بين القول المذكور وبين الشيء وبين الصفة وبين الشان والطريق والحق الاول لنا انها لو كانت حقيقة في غير القول المخصوص مع كونها حقيقة في الفعل ايضا لما كان الكلام... استعمل لفظ الامر في الفعل ايضا ومتى كانت كذلك كانت حقيقة فيه اما الاول فيدل عليه القران العزيز والشعر والعرف اما القران فكقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد بالامر هنا الافعال العجيبة التي فعلها الله تعالى في ذلك الوقت وقوله تعالى اتعجبين من امر الله واراد به الفعل وقوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر والنجوم مسخرات بامره وما امر فرعون برشيد والمراد فعله واما الشعر فكقول الشاعر لامر ما يسود من يسود واما العرف فلقول العرب لامر ما جدع قصير انفه وكقولهم امر فلان مستقيم والمراد طريقه وفعله ويقولون هذا امر عظيم ورايت امرا عجيبا واما الثاني فلما عرفت من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة اجاب المصنف عطاب ثراه بالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة وذلك لان الاستعمال يوجد تارة مع الحقيقة وتارة مع المجاز فهو مشترك بينهما اعم منهما فلا يكون ذلك دالا على احدهما على التعيين لان العام لا يدل على الخاص المعين من بين جزئياته باحد الدلالات الثلث هذا اذا كانت نسبته العام الى جزئياته على التساوي اما مع كونه اولى باحدهما من الاخر كما في مسئلتنا هذه فان كون الاستعمال هاهنا اولى من كونه حقيقة لاستلزام الثاني الاشتراك وهو مرجوح بالنسبة الى المجاز واولى انه لا يدل على المرجوح واجيب ايضا بالمنع من استعمال لفظ الامر في الفعل لجواز ان يكون المراد في الاية الاولى القول او الشان ولو سلم ارادة الفعل لكن لا نسلم انه اطلق عليه لفظ الامر لخصوص كونه فعلا بل لعموم كونه شانا

من ح

وكذا الاية الثانية وقوله وما امر فرعون برشيد يحتمل ان يكون المراد به القول المخصوص بل الظاهر ذلك بدليل قوله قبل ذلك فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به واما قوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فيمتنع اجراؤه على ظاهره لاستلزامه وحدة فعله تعالى وانه لا يحدث الا كلمح بالبصر في الشعور ومن المعلوم انه ليس كذلك فوجب نقول المراد به والله اعلم انه تعالى من شانه اذا اراد شيئا وقع كلمح بالبصر وقوله مسخرات بامره المراد الشيء لان الجرى والتسخير ليس بفعله بل بقدرته ويمكن ان يجاب ايضا بان الاستعمال الدال على الحقيقة انما هو المجرد عن القرائن وهاهنا ليس كذلك فان ادعوا في هذه الصور التجرد عن القرينة الدالة على ارادة الفعل منعنا من كون الفعل مرادا وبطل احتجاجهم بالكلية واحتج ابو الحسين على مذهبه بان من قال هذا امر ولم يدل الى مع ان هذه الامور اراد ولو قال هذا امر بالفعل او امر فلان مستقيم او تحرك الجسم لامر او جاء زيد لامر فهم السامع من الاول القول ومن الثاني الشان ومن الثالث الشيء ومن الرابع انه جاء لغرض من الاغراض وتردد الذهن بين فهم هذه المعاني عند اطلاق لفظ الامر دليل على اشتراكها بينها اذ لو كانت حقيقة في احدها لتبادر الى الفهم ذلك وكذا لو كانت حقيقة في امر مشترك بينها والجواب المنع من التردد عند اطلاق لفظ الامر بل المدعى انه يتبادر القول الى الفهم والاصل في قوله في علامة الحقيقة مبادرة الى الفهم وعدم تعلق بالحجة والاصل في قوله فلا يجوز الاستدلال بعلامة الى الاشتراك وفي قوله عليه علامة الركون حقيقة قال البحث الثاني في حده الخ اقول لما بين ان لفظة الامر موضوعة للقول المخصوص شرع في تعريف ذلك القول فقوله طلب جنس يشمل طلب الفعل وطلب الترك الذي هو النهي ويخرج ما ليس بطلب من انواع الكلام كالاخبار والتهديد وغيرهما واضافته الى الفعل فصل يميزه عن النهي والمراد بالفعل هاهنا ما يعم القول ايضا ليندرج فيه الامر بالامر وبالنهي بالخبر وغير ذلك من انواع الكلام وقوله بالقول احتراز عن طلب الفعل بالاشارة ونحوها فانه لا يسمى امرا اذ الامر نوع من انواع الكلام وقوله على جهة الاستعلاء ليخرج الدعاء والالتماس ولم يعتبر العلو كما اعتبره جماعة من المعتزلة لوجود الامر بدونه بدليل قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون وقول عمرو بن العاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم وهذا الحد هو الذي ذكره فخر الدين في المحصول واختاره المحقق في النهاية وفيه نظر فان الامر عنده ليس مع الطلب المدلول عليه بالقول بل نفس القول الدال على الطلب وحده فخر الدين ايضا في بعض كتبه بانه اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء فاللفظ جنس وتقييده بالدال اخرج ما لا يدل على طلبه اصلا

اصلا كالخبر والتعجب وغيرهما وما يدل على طلب الترك كالنهي وقوله على سبيل الاستعلاء اخرج الدعاء والالتماس والمراد بالدلالة هنا المطابقية لا الالتزامية والا لانتقض في طرده بمثل قول الانسان لغيره مستعليا عليه لا تسكت في هذا المكان او لا تسكت فانه يدل على طلب الفعل وهو الخروج من المكان في المثال الاول والكلام في المثال الثاني وعلى قول الاشعري ان المطلوب بالنهي فعل الضد ينتقض الحد في طرده ايضا ويرد على عكسه الحديث مثل قوله تعالى واجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور وقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا ومثل اسكتوا اي اسكت التهجم فانها اوامر ولا يصدق احد الحدين على شيء منها ولا يرد على طرده مثل اطلب منك الفعل لانه انما يدل بالوضع على الاخبار بطلب الفعل لا على نفس الطلب ويمكن ان يجاب على الثاني بانه منقوض بمثل طلب الفعل فان قلت المراد بقولنا الدال على طلب الفعل الدال على وجود الطلب دلالة حاصلة قلت فينتقض بقولنا وجب طلب الفعل والجواب الحق ان المراد باللفظ الدال المفيد فائدة تامة لان الامر من جملة اقسام المركب التام وحينئذ يندفع النقض بالقولين المذكورين وقد نقل عن اوائل الاصوليين حدود ردية مثل قول القاضي ابي بكر انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وهو دوري باعتبار كون كل من المامور والمامور به مستفادا من الامر فتتوقف معرفتهما على معرفته فتعريفه بهما يكون دورا او لتعريف الطاعة بانها موافقة الامر فيكون الامر جزء لها فلو كانت معرفة له دارا ايضا وكقول المعتزلة الامر هو قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه في الدلالة فيدخل فيه الامر بغير العربية فانه منقوض طردا وعكسا اما الاول فلصدق هذا التعريف على التهديد وغيره من المعاني الاتية مع كذب الامر على كل واحد منها واما الثاني فلصدق الامر على الصيغة الصادرة من الادنى الى الاعلى حال استعلائه مع كذب التعريف المذكور عليه وما يقال فيه لفظة او وهي موضوعة للشك والابهام وهما ينافيان التحديد واعلم ان هذا الطلب امر معلوم لكل عاقل لانه يامر وينهى ويطلب ويدرك تفرقة ضرورية بينهما ويميز بين طلب الفعل وطلب الترك وبين الطلب والخبر وهذه ايات كونه معلوما له وهو مغاير للصيغة الدالة عليه ضرورة مغايرة الدليل للمدلول ولان الصيغة مختلفة بحسب اختلاف اللغات والامم والامر والطلب ليس مختلفا بشيء من ذلك فتتغير او تعدم الصيغة منفكة عن الطلب عند صدورها من الساهي والغافل والنائم فلا يكون مرادا به والا لانفك الشيء عن نفسه وهل هو مغاير للارادة قالت الاشاعرة نعم وانكره المعتزلة وزعموا ان الطلب عبارة عن ارادة المامور به وهو الحق لما ان المغايرة بين الطلب والارادة غير معقول

وبدركه

بماد

لنا ولو ثبت لكان امرا ضمنيا في الغاية لا يدركه الا الافراد من العقلاء وح لا يجوز وضع لفظ الامر المتداول بين
الخواص والعوام بازائه لا يقال يحتمل وضع اللفظ لمعنى المشهور له غير معقول اصلا وفي غاية الخفاء بل الواجب كونه موضوعا
في اللغة للمعنى المتعارف بينهم احتج الاشاعرة بوجوه الاول انه تعالى امر الكافر بالايمان وقد علم منه عدم الطاعة بها ولم يرد منه
لكونها ممتنعة والا لجاز انقلاب علمه جهلا وانه محال والممتنع لا يكون مرادا لله تعالى اتفاقا فقد ثبت وجود الامر
من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب من دون الارادة لكون الامر اما نفس الطلب او لازما له الثاني انه يصح
ان يقول الانسان لغيره اريد منك الفعل ولا امرك به فلو كان الامر عبارة عن الارادة لم يصح ذلك لكونه
متناقضا وفيه نظر لانه انما يدل على مغايرة الارادة للامر ونحن نسلم ان احدا لم يقل … وليس فيه دلالة على مغايرة
الارادة للطلب الذي هو المتنازع فيه الا ان يقال ان الامر عبارة عن الطلب فيكون الاستدلال صحيحا الا انه ممنوع
فلو عكس وقال امرك بالفعل ولا اريده منك لزم المغايرة المطلوبة لوضوح هذا القول الثالث ان السيد
قد يأمر عبده بما لا يريده كما لو هم … بالمؤاخذة ان كان … فاعتذر بانه لا يمتثل امره
فطلب الملك امتحانه بان يأمره في حضرته بامر فان السيد يأمره بفعل ولا يريده منه فقد وجد الامر
دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب دونها لعدم التقدم فتغايرا واجاب المص طاب ثراه عن الاول بالمنع
من عدم ارادة الطاعة ممن علم منه عدمها ومن استحالتها على تقدير تعلق علمه تعالى بعدمها اذ العلم لا يؤثر
في المعلوم لكونه حكاية عنه والاستقصاء في هذه المسئلة اعني عدم اقتضاء العلم الوجوب والامتناع والوجوب
مذكور في كتب الكلامية وعن الثاني ان المراد بالامر المنفي الالزام مع كونه مريدا لايقاع الفعل اختيارا فكانه
قال اريد منك الفعل ولا الزمك به مع انه معارض فانه يحسن ان يقول اطلب منك الفعل ولا امرك
به ولهذا يستقبح الناس ان يقول القائل للملك امرك بكذا ولا يستقبحون اطلب منك كذا والتحقيق
ان الامر ليس عبارة عن مجرد الطلب او الارادة بل عن جملة جزؤها الطلب او الارادة وح لا يلزم من ثبوت
الارادة وانتفاء الامر انفكاك الامر عن الارادة لانها اعم منه بل يلزم عكسه وعن الثالث ان
السيد في تلك الحال كما لا يريد الفعل المأمور به كذا لا يطلبه والارادة والطلب متساويان في الانتفاء
عن ذلك الفعل المأمور به والجواب عنهما واحد وهو انه انما وجد صورة الامر من غير امر واعلم ان في الدليل

في الدليل الثاني المذكور ثلاث عرض نظر ذلك ان قوله فيكون تكليفه بها تكليفا بالمحال لا مدخل له في حجتهم
لان تكليفه بها واقع اتفاقا وان كان محالا عندهم والتكليف بمثل هذا المحال لا يمنعونه ولو قال بدله
فيكون ايقاعها محالا فلا يكون مرادا له تعالى لكان اجود قال البحث الثالث اعلم ان الصيغة تدل على الطلب
بالوضع الخ اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى في ان دلالة صيغة الامر على الطلب يكفي في تحققها
الوضع من غير افتقار الى امر اخر وهو قول الكعبي وخالف في ذلك ابو علي وابو هاشم الجبائيان وزعما انه لا بد مع
ذلك الوضع من ارادة اخرى واختار المص طاب ثراه الاول واحتج عليه بان هذه الصيغة موضوعة لمعنى هو الطلب
فلا يفتقر في دلالتها عليه الى الارادة كسائر الالفاظ الموضوعة لمعانيها مثل دلالة كل من لفظي الانسان والفرس
على معناهما احتج الجبائيان بانا نميز بين الصيغة اذا كانت امرا وبينها اذا كانت تهديدا ولا مميز
بينهما الا الارادة فبدونها لا تتحقق دلالة الصيغة على الطلب والجواب ان الصيغة انما تفتقر في دلالتها على الطلب
الى امر اخر غير الوضع من ارادة او غيرها لو كانت حقيقة في غيره كالتهديد ونحوه اما اذا كانت حقيقة في الطلب
خاصة مجازا في غيره كانت مفيدة للطلب عند الاطلاق المجردة عن القرائن كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها
المعانيها المتعددة ولو سلم كون الصيغة مشتركة بين الامر والتهديد وانها تفتقر في دلالتها على الامر الى
قرينة زائدة على الوضع لم يجز كون تلك القرينة عبارة عن الارادة بل يجب كونها غيرها لان الارادة
امر باطن خفي لا يطلع عليه السامع فلا تفيده تمييزا اصلا والحق ان التهديد انما يفهم من الصيغة عند
اقترانها بما يدل عليه لا عند تجردها عن القرائن فلا يفهم منها الا طلب الفعل المسئلة الثانية ذهب ابو علي
وابنه الى ان الارادة المأمور به مؤثرة في صيرورة الصيغة امرا وانكره المحققون واستدل المص ره على بطلان
مذهبهما بان الصيغة موضوعة لتلك الارادة ودالة عليها كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فلا تكون
مفيدة لها صفة الامرية قياسا على غيرها من المسميات مع ايضا انها وفيه نظر منشأه ضعف القياس
والحق ان يقال ان اراد منع تاثير الارادة في كون الصيغة امرا انها مؤثرة في وضع الواضع اياها
بازاء الامر كان ظاهر الاستحالة وان اراد ان الشخص المجرد عن تلك الارادة ليست امرا حقيقة
فهو حق بل يكون الالفاظ مستعملا في غير موضوعها لاستعماله اياها في الجزاء وغيره وقد اعترف المص طاب ثراه

صيغة الامر الآيل

بذلك حيث قال ان امر السيد عبده للتعجيز بغيره ليس امرا حقيقة بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادة المأمور
موضوعة للارادة وفخر الدين الرازي جعل ان صيغة افعل التي هي عبارة عن الامر موضوعة للارادة
وقد يكون ابا ذلك من قبل وزعم انها موضوعة للطلب المؤثر للارادة المسئلة الثالثة في اقامة كل من لفظي
الامر والنهي مقام الاخر وبالعكس اعلم انك قد عرفت فيما تقدم ان اللفظين اذا اتحدا في معنيهما وكان
بينهما علاقة معتبرة في اللغة جاز اطلاق كل منهما على معنى الاخر ولما كان الجزم مشاركا للامر من حيث
دلالته على الفعل المأمور به وطلب تحصيله ومن ترك الجزاء في ذلك جاز ان يطلق كل من اللفظين على معنى الاخر
وقد وقع ذلك في الكتاب العزيز والسنة المقررة اما اطلاق لفظ الخبر على الامر فكقوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وكقوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين والمراد امرهن بذلك
واما عكسه فكقوله ع اذا لم تستح فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت وكذا الكلام في النهي فان الجزم شاركه
في مدلوله فان قول القائل اطلب منك ترك القيام دال على ما يدل عليه قوله لا تقم فصح اطلاق لفظ كل
منهما على الاخر واطلاق لفظ الخبر وارادة النهي كقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وقوله ع لا تنكح المرأة
على عمتها ولا على خالتها وقوله لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر ومعناه لا تنكح الرغبة الا بعد الاستئمار قال الفصل الثاني
في مدلول الصيغة اقول لما ذكر ان لفظة الامر حقيقة في القول الدال على طلب الفعل شرع في ذكر مدلول
ذلك القول مفصلا واعلم ان صيغة افعل تستعمل في خمسة عشر معنى على سبيل البدل الاول الايجاب كقوله تعالى
اقم الصلوة الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا الثالث الارشاد كقوله تعالى واشهدوا اذا
تبايعتم وهذه الثلثة مشتركة في طلب تحصيل المصلحة الا ان المصلحة في الاوليين اخروية وفي الثالث دنيوية
اذ الثواب لا ينقص ولا يزداد بالاشهاد ولا بعدمه الرابع التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم الخامس
الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم السادس الدعاء مثل ربنا اغفر لنا السابع الاباحة
كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا الثامن الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله التاسع الاكرام كقوله تعالى
ادخلوها بسلام آمنين العاشر التسخير كقوله تعالى كونوا قردة الحادي عشر التعجيز فاتوا بسورة من مثله الثاني
عشر التسوية اصبروا او لا تصبروا الثالث عشر التمني الا ايها الليل الطويل الا انجل بصبح وما الاصباح منك بامثل

في الرابع عشر الاحتقار بل القوا ما انتم ملقون الخامس عشر التكوين كن فيكون والمص ره اقتصر
على ذكر الستة الاولى والاتفاق واقع على ان هذه الصيغة ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان كثيرا
منها كالتعجيز والتحقير والاهانة والتسوية لا يفهم من مجرد الصيغة بل انما يفهم منها عند اقترانها بقرائن
دالة على خصوصياتها وانما الخلاف فيما هي حقيقة فيه من هذه المعاني فذهب اكثر الفقهاء
وجماعة من المتكلمين كابي علي الجبائي في احد قوليه وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة
في الاول اعني الوجوب وهو اختيار المص طاب ثراه هنا وقال في النهاية انها موضوعة لغة للطلب المطلق
الشامل للوجوب والندب ومن حيث الشرع للوجوب وذهب جماعة من المتكلمين والفقهاء الى انها
حقيقة في الندب وهو منقول عن ابي علي ايضا وعن ابي هاشم وزعم بعضهم انها حقيقة في الايجاب دون الوجوب
وفرق بينهما بان الايجاب دلالة الامر على ان الامر اوجب الفعل المأمور به والوجوب دلالة الامر على
ان المأمور به متصف بالوجوب وهذا الفرق يتمشى على رأي المعتزلة دون الاشاعرة وقال السيد المرتضى ره
انها مشتركة بين الوجوب والندب من حيث اللغة والعرف الشرعي خصصها بالوجوب وقال اخرون
انها بينهما مطلقا وقال اخرون انها حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل مطلقا وقال اخرون
انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والتحريم والتنزيه وزعم اخرون انها مشتركة بين الثلثة
الاول وبعضهم جعلها موضوعة لادنى المراتب وهي الاباحة والحق انها حقيقة في طلب الفعل دون غيره
بدليل انا نجد كما نسمع هذه الصيغة مجردة عن القرائن نفهم منها طلب الفعل دون ما سواه ولو لم تكن
حقيقة فيه خاصة لما كان كذلك اذ كونها حقيقة في غيره خاصة يوجب فهم ذلك الغير وكونها حقيقة
في غيره وفيه على سبيل البدل يوجب تردد الذهن بينهما وانتفاء هذين الامرين اللازمين دليل على انتفاء
ملزوميهما وتوقف المحقق المدعي وتوقف الاشعري والقاضي ابو بكر والغزالي في ذلك واحتج المص طاب ثراه على انها
للوجوب بوجوه ثمانية اربعة من الكتاب العزيز واثنان من السنة واثنان من طريق العقل الاول قوله تعالى
مخاطبا لابليس لعنه الله ما منعك الا تسجد اذ امرتك وليس المراد الاستفهام لاستحالته على الله تعالى فتعين الذم
والتوبيخ ولو لم يكن الامر للوجوب لما ذم ابليس بمجرد ترك السجود المأمور به وكان له ان يقول انك لم توجب

على ... وفيه نظر فانه ان دل فانما يدل على ان الامر للوجوب ولا يدل على ان صيغة افعل للوجوب الذي هو المطلوب واعترض ايضا باحتمال كون الامر في تلك اللغة مفيدا للوجوب ولا يلزم من ذلك كونه في لغتنا او شريعتنا كذلك واجيب بان الظاهر يقتضي ترتيب الذم على مخالفة الامر لتخصيصه بامر خاص خلاف الظاهر وفيه نظر ايضا لانه لو كان مفيدا في تلك اللغة دون لغتنا لزم النقل الى لفظ للاصل انتفى وهو تعالى واذا قيل اركعوا لا يركعون ذمهم الله تعالى على تركهم ما قيل لهم افعلوه ولولا كون قوله افعلوه للوجوب لما حسن ذمهم على تركهم الركوع لاجل امره تعالى اياهم حقيقة لمخالفتهم له تعالى ومخالفته حرام واعترض ايضا بالمنع من كون الذم على الترك بل انما ذمهم على عدم اعتقادهم حقيقة الامر ويدل على ذلك قوله تعالى عقيبه ويل يومئذ للمكذبين وايضا فالامر قد يفيد الوجوب عند اقترانه بما يدل على ارادته فلم لا يجوز ان يكون قد اقترن بذلك الامر قرينة دالة على الوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم او غيرهم فان كان الاول جاز ان يتحقق الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان الكفار عندنا معذبون على تركهم العبادات كما يعذبون على تركهم الايمان وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني ان الذم مترتب على تركهم الركوع عقيب الامر به فكان ذلك الترك لسبب للذم من غير اعتبار القرينة الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر الله تعالى من لم يخالف الامر بالحذر عن العذاب وتارك المامور به مخالف للامر بدليل ان المخالفة ضد الموافقة وموافقة الامر الفعل بمقتضاه فيضاده ترك الفعل بمقتضاه والامر بالحذر عن العذاب انما يحسن عند قيام مقتضيه فثبت ان تارك المامور به قد وجد في حقه ما يقتضي نزول العذاب به وترتب هذا الحكم على هذا الوصف يؤذن بكونه علة له ولا نعني بكون الامر للوجوب الا هذا وفيه نظر لانا لا نسلم ان تارك المامور به مخالف للامر بل المخالف للامر هو التارك لا لاجل الامر على سبيل المخالفة ولو سلم فذلك لا يدل على كون الامر للوجوب بل يدل على تحريم مخالفة الامر بهذا المعنى واعترض ايضا بالمنع من كون تارك المامور به مخالفا للامر ولا نسلم كون موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه مطلقا بل على الوجه الذي اقتضاه فانه لو اتى به المكلف على وجه الندب وكان المراد اتيانه به على وجه الوجوب او بالعكس لم يكن موافقا للامر به بل مخالفا فان الموافقة عبارة عن الاتيان بالمامور به على وجه غير الوجه الذي اقتضاه

اقتضاه الامر به او نقول ان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيقته فان مخالفة اذن عبارة عن عدم اعتقاد حقيقته او اعتقاد عدم حقيقته سلمنا لكن لا نسلم ان مخالفة الامر موجبة للعقاب ونمنع دلالة الاية على ان مخالفة الامر حقيقة بالحذر بل هو دالة على الحذر عن مخالفة الامر سلمنا لكن الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر لا على وجوب الحذر ثم ندل على توقف ذلك بتقدير كون الامر للوجوب لكنه عين المتنازع فان قلت حسن الحذر كاف لانه انما يحسن عند قيام المقتضي لنزول العذاب قلت لا نسلم بل يحسن عند احتمال نزول العذاب ايضا وهذا الاحتمال قائم لان هذه المسئلة اجتهادية لا قطعية سلمنا لكن ذلك يدل على كون امره للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك وايضا فالضمير في امره يحتمل عوده الى الله تعالى والى الرسول ... لا يدل على ان امر احدهما على التعيين للوجوب والجواب ان العبد اذا امتثل امر سيده حسن ان يقال هذا العبد موافق لامر سيده ولو لم يمتثل امره قيل انه ما وافق امره بل خالفه ... الموافقة عبارة عن الاتيان بمقتضى الامر على الوجه الذي اقتضاه قلنا سلمنا لكن لا نسلم انحصار مخالفة الامر في الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي اقتضاه الامر بل يندرج في مخالفة الامر عبارة عن عدم الاتيان بمقتضاه على الوجه الذي اقتضاه وذلك شامل لكلي المخالفتين واما قوله موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيقته فليس بصحيح لان ذلك لا يكون موافقة للامر بل للدليل الدال على كونه حقا اذ موافقة الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الدليل كون الامر حقا واما منع دلالة الاية على امر مخالف الامر بالحذر ودعوى دلالتها على الحذر عن مخالفة الامر فيبطله عدم تعدي المامور بالحذر فان في المعمور بالحذر هو من تقدم ذكرهم وهم الذين يتسللون منكم لواذا اقلنا المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يامرهم بالحذر عن انفسهم وعلى تقدير تسليمه يبقى قوله ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ضائعا لان المحذر لا يتعدى الى مفعولين قوله والاية انما دلت على الامر بالحذر لا على وجوبه قلنا لا ندعي وجوب الحذر الآن ولكنه لا اقل من ان يدل على جوازه وذلك كاف في غرضنا اذ جواز الحذر مشروط بوجود ما يقتضي وقوع العذاب لو وجد المقتضي لو قوعه لكان الحذر عنه حذرا عما لم يوجد ولم يوجد المقتضي لوقوعه وذلك سفه وعبث فيمتنع وروده الامر به وقوله انما يدل الاية على كون امره للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك قلنا الامر المذكور للعموم بدليل صحة الاستثناء منه بان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امر الا الامر الفلاني ولانه تعالى رتب العقاب على مخالفة الامر وترتب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم فيلزم تحقق الحكم في جميع صور وجود الوصف واما قوله انه لا يدل على ان امر احدهما على التعيين للوجوب قلنا انه لا قائل بالفرق الرابع تارك ما امر الله ورسوله به عاص وكل عاص فهو مستحق

للعقاب ينتج تارك ما امر الله ورسوله به مستحق للعقاب ولا معنى لكون الامر للوجوب الا هذا اما الصغرى فلقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله افعصيت امري وقوله لا اعصي لك امرا والمراد بالعصيان هنا ترك المامور به واما الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها واعترض بالمنع من المقدمتين اما الصغرى فلان العصيان لو كان عبارة عن ترك المامور لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا عاريا عن الفائدة وذلك غير جائز على الحكيم بيان الملازمة ان عدم العصيان على ذلك التقدير دليل على فعلهم ما امروا به فذكره بعد ذلك يكون تكرارا من غير فائدة وايضا فالمستحب قد يكون مامورا به مع كون تاركه غير عاص واما الكبرى فنمنع كليتها بل هي جزئية اذ المراد بهم بعض العصاة بدليل تقييد عقابهم بالخلود وذلك مختص بالكفار والجواب عن الاول المنع من لزوم التكرار على ذلك التقدير وانما يلزم لو كان زمان الفعلين واحدا والظاهر انه ليس كذلك فان الاول ماض والثاني مستقبل والمعنى والله اعلم لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل سلمنا لكن عدم عصيان الامر يدل على الاتيان بالمامور به التزاما لا مطابقة ودلالة قوله ويفعلون ما يؤمرون مطابقة فلا تكرار لحصول التاكيد بالجمع بين احدى الدلالتين بالاخرى وكون المندوب مامورا به ليس حقيقة بل مجاز لكونه لازما للوجوب والكبرى كلية لان لفظ من موضوع للعموم على ما يأتي والاصل عدم ... في موضعه ونمنع من كون الخلود مختصا بالكفار فانه قد يراد به الزمان المتطاول ولان الحكم مرتب على العصيان فيتحقق حيث تحقق الخامس قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة نفى امره اياهم بالسواك لاقتضائه المشقة عليهم وانما يكون كذلك ان لو كان للوجوب اذ لو كان للندب لم يكن حرج فلم يتحقق المشقة فيه ولان الندبية ثابتة اتفاقا فلو كان الامر للندب لم يستلزم مشقة زائدة يمتنع لاجلها وقد ادعى الشارح هذا الجزء بما يدل على كون المندوب غير مامور به قال لان لفظة لولا مفيدة لامتناع الشيء لوجود غيره فيكون هنا مفيدا لانتفاء الامر بالسواك لوجود المشقة عليهم والاجماع واقع على ندبيته واذا كان الامر بالسواك غير متحقق وندبيته متحققة لزم كون المندوب غير مامور به فيه نظر فاذا انتفى المرد لك كون الامر موضوعا لطلب الفعل تعين كونه للوجوب وفيه نظر فان الجزئين انما دلا على ان بعض المندوب غير مامور به ولان نتيجة الشكل الثالث لا تكون الا جزئية ونحن لا نعين كون المامور به واجبا لاحتمال كونه مندوبا فان قولنا بعض المندوب غير مامور به لا ينافي صدق قولنا كل مامور به مندوب السادس خبر بريرة وهي انما اعتقت لكن عبد

عبد وكرهته فقال لها لو راجعتيه فقالت يا مرك يا رسول الله فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد نفى عليه السلام الامر واثبت الشفاعة الدالة على الندبية وذلك دليل على ان المندوب غير مامور به فتعين كون المامور به واجبا لما تقدم من بطلان كونه حقيقة في طلب الفعل ولانها علمت بانه لو كان ذلك القول امرا لكان واجبا واقرها النبي صلى الله عليه وسلم عليه فكان الامر للوجوب وفيهما نظر اما الاول فلما عرفت من ان ثبوت الندبية وانتفاء الامر لا يدل على عدم كون المامور به مندوبا واما الثاني فلان لا نسلم انها علمت بانه لو كان امرا لكان واجبا مع انه يحتمل ان يكون مرادها من امره عليه السلام الزامه السابع ان العبد اذا لم يفعل ما امره به سيده ذمه العقلاء وعللوا ذمه بمخالفة امر سيده وذلك دليل على حسن ذم تارك المامور به وهو معنى كون الامر للوجوب الثامن حمل الامر للوجوب يفيد القطع بعدم مخالفة امر الشرع وحمله على الندب يقتضي التردد فيه وحيث كان كذلك تعين حمل الامر على الوجوب اما الاول فلان المامور به ان كان واجبا كان حمله على الوجوب موجبا للقطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان مندوبا كان حمله على الوجوب مقتضيا للسعي في تحصيله بابلغ الوجوه فلم يتحقق مخالفة الامر على التقديرين واما حمله على الندب فلا يحصل معه القطع بعدم مخالفة الامر لانه على تقدير كونه مندوبا وان تقدير كونه واجبا فيتحقق مخالفته للامر واما الثاني فلقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه اذا تعارض طريقان احدهما امن والاخر خوف تعين سلوك الامن وذلك من مقتضيات العقول ولان في مخالفة الامر خطرا مظنونا فيجب دفعه وانما يتحقق بحمل الامر على الوجوب كما بيناه وفيه نظر فانه لا يدل على المطلوب من كون الصيغة موضوعة للوجوب دون الندب لان ما ذكره بعينه دال على تقدير كون الصيغة مشتركة بين الوجوب والندب بل وعلى تقدير كونها موضوعة للقدر المشترك بينهما او حقيقة في الندب مجازا في الوجوب قال احتجوا باستعماله في الوجوب والندب الخ اقول لما فرغ من كون ذكر الادلة على مطلوبه اشار الى ما احتج به الخصم القائل بان الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق طلب الفعل مع جوابه وتقرير الدليل ان صيغة الامر يستعمل تارة في الوجوب وتارة في الندب ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فلما تقدم من قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واما الثاني فلانه لولاه لكان اما حقيقة في كل واحد منهما بخصوصه او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر والاول ملزوم للاشتراك والثاني للمجاز وهما على خلاف الاصل على ما تقدم فتعين المطلوب

والجواب ان المجاز وان كان على خلاف الاصل فانه يجب القول به لقيام الدليل الدال عليه وقد بينا جملة من الادلة الدالة
على كون الامر حقيقة في الوجوب بخصوصه وذلك يوجب كونه مجازا فيما عداه مما استعمل فيه كالندب وكالقدر المشترك
بينهما والاشتراك اللفظي المرجوح بالنسبة الى المجاز عند التعارض وايضا فالمجاز لازم على تقدير عدم
الاشتراك سواء قلنا بوضعه للقدر المشترك بينهما او للوجوب وحده اذ على تقدير كونه للقدر المشترك يكون استعماله
في كل واحد بخصوصه على سبيل المجاز لانه لم يوضع له اللفظ ولا حتياجه في دلالة اللفظ عليه الى قرينة وح يكون
احتمال كونه مجازا في احدهما دون الاخر ارجح من كونه موضوعا للقدر المشترك لكونه ملزوما لكثرة المجاز **قال**
تذنيب الامر الوارد عقيب الحظر للوجوب الخ **اقول** القائلون بان الامر للوجوب اختلفوا في الامر الوارد عقيب
الحظر او الاستيذان فقال بعضهم انه للوجوب كالامر المبتدأ وهو اختيار المص طاب ثراه وقال اخرون انه للاباحة احتج
الاولون بان المقتضي للوجوب متحقق وما يدعى كونه معارضا لا يصلح للمعارضة فتعين القول بالوجوب اما الاول فلان
المقتضي للوجوب هو الامر على ما تقدم وهو متحقق واما عدم صلاحية ما يدعى معارضته للمعارضة وهو تقدم الحظر فلان
فلكون الاحكام كلها متضادة فكما لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة كذلك لا يمتنع الانتقال منه الى الوجوب
والعلم بذلك ضروري وايضا فقول السيد لعبده اخرج من الحبس الى المكتب يفيد الوجوب وامر الحائض والنفساء بالصوم
بعد الحظر عليهما للوجوب اتفاقا وفيه نظر للمنع من تحقق المقتضي فانا لا نسلم ان الامر مط للوجوب بل الامر المبتدأ ودعوى
الاحكام في التضاد ممنوع فان الوجوب انما يضاده الحظر لا غيره فليس ضائرا وان احتمال اجتماعه مع وافادة
امر العبد الوجوب للقرينة والحائض والنفساء مامورتان بالصوم عند زوال المانع فالوجوب مستفاد من الامر
الابتدائي لا من امر اخر واحتج الخصم بان الامر عقيب الحظر لو كان للوجوب لكان قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
واذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله مفيدا للوجوب الصيد والوطء والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة
بينة واجاب المص طاب ثراه عنه بان ذلك معارض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب
اتفاقا مع كونه عقيب الحظر وهو ايضا مما ذكره لان تخلف الاثر عن المقتضي لمانع امر معقول جايز غير قادح في كونه
مقتضيا ووجود الاثر بغير مقتضيه محال فيعلم ان آية المعارضة انما يحتاج عما ذكره ايضا بان عدم افادة الايتين
المذكورتين للوجوب مستفاد من القرينة لا من مجرد كونه عقيب الحظر **قال** البحث الثاني الحق ان الامر يدل على طلب
الماهية من غير شعور بوحدة الخ **اقول** اختلف الاصوليون في الامر المجرد عن القراين فقال ابو اسحق

ابو اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين انه يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان وقال
اخرون انه لا يقتضي وحدة ولا تكرارا من حيث المفهوم اللفظي لكن المكلف ويحصل الامتثال بالمرة الواحدة
اكتفى بها وهذا هو مذهب المحققين كالسيد المرتضى وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي واختاره المص طاب ثراه وقال
قوم انه يقتضي المرة لفظا وتوقف الباقون اما للاشتراك بين المرة والتكرار او لعدم العلم بانه حقيقة
في الوحدة او التكرار واحتج المص طاب ثراه على ما اختاره بوجوه ثلثة الاول ان الامر قد استعمل في كل واحد من قسمي الوحدة
والتكرار شرعا وعرفا ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فلان الامر بالحج والعمرة
للوحدة والامر بالصلوة والصيام للتكرار وقول السيد لعبده اشتر اللحم يفيد الوحدة والتكرار شرعا وقوله احفظ دابتي
مفيد للتكرار بدليل ان العقلاء يذمونه لو ترك شراء اللحم او حفظ الدابة لحظة ورسلنا وكذا الثاني فلانه لو لم يكن حقيقة
في القدر المشترك بينهما لكان اما حقيقة في كل منهما بخصوصه او في احدهما مجازا في الاخر والقسمان باطلان للزوم الاشتراك
على التقدير الاول والمجاز على التقدير الثاني وهما على خلاف الاصل فتعين الحكم وهو كونه حقيقة في القدر المشترك وح لا
يدل بمجرده على وحدة ولا تكرار لان القدر المشترك اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص الثاني لو كان
مفيدا للتكرار لكان الامر بكل عبادة ناسخا لما تقدمها من العبادات مع المضادة والتالي باطل اتفاقا فالمقدم — مثله
مثله بيان الملازمة ان التكرار يقتضي استيعاب الاوقات فانه لا اولوية لبعضها بالفعل دون باقيها لا من
جهة اللفظ ولا من جهة المعنى فتخصيصه بوقت دون غيره يكون ترجيحا بلا مرجح وانه محال الثالث ان الامر يصح
تقييده بالوحدة تارة وبالتكرار اخرى من غير لزوم تكرار ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن موضوعا لاحدهما اما الاول
فظاهر فانه يصح ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني دائما ويصح ان يقول له افعله مرة واحدة وليس
في احد هذين القولين تكرار ولا نقض واما الثاني فلانه لو كان موضوعا لاحدهما لكان تقييده باحدهما تكرارا عاريا
عن الفائدة لافادة اصل الامر ما افاده القيد وتقييده بالاخر نقضا لافادة اصل الامر خلاف ما افاده القيد والتالي
بقسميه باطل كما تقدم فكذا المقدم وفي كل واحد من هذه الوجوه الثلثة نظر اما الاول فلان المراد باستعمال اللفظ
في كل من الوحدة والتكرار ان كان لخصوصيته كان الاشتراك او المجاز لازما قطعا سواء كان اللفظ موضوعا للقدر
المشترك بينهما او لم يكن اما على تقدير عدم وضعه فلما ذكرتموه واما على تقديره فلان استعماله في كل واحد منهما

بخصوصيته ان كان باعتبار وضعه له ايضا ثبت الاشتراك والا كان مجازا لانه موضوع للجزء وهو ذلك المشترك
لا له ولانه يفتقر في افادته اياه الى القرينة وذلك اية المجاز على تقدير اخفى والاشتراك وان كان اعم من كونه
لخصوصيته او لا فمسلم لكن صادق عليه فلا نسلم لزوم المجاز او الاشتراك على تقدير كونه موضوعا لاحدهما دون الاخر وانما يلزم
ذلك لو لم يكن احدهما ملزوما للاخر مع تحقيق جهة التقدير فلو لا هناك لكان الوحدة لازمة للتكرار
واما الثاني فلان تقدير صحته انما يدل على عدم اقتضائه التكرار وذلك غير مستلزم للمطلوب وهو كونه موضوعا للقدر
المشترك لاحتمال وضعه للوحدة واما الثالث فلانا لا نسلم لزوم التناقض او التكرار بغير فائدة على تقدير التقييد
بالوحدة او التكرار لاحتمال ارادة التاكيد ورفع احتمال التجوز عند تقييده بمقتضاه والتجوز عند تقييده بضده
كما في قوله تعالى تلك عشرة كاملة وقول القائل رايت الامير نفسه لكن هذا انما يلزم على تقدير وضعه لاحدهما
خاصة اما اذا كان موضوعا لكل منهما على سبيل الاشتراك فلان التقييد يكون تعيينا لاحد معنى اللفظ
المشترك وتبيينا للارادة واحتج القائلون بالتكرار بان الامر والنهي اشتركا في الدلالة على الطلب وان كان
الحكم بالامر الفعل وبالنهي الترك الا ان اقتضاءهما مطلق الطلب مشترك بينهما ولما كان النهي يقتضي التكرار
كان الامر كذلك والجواب بمنع الحكم في الاصل وهو اقتضاء النهي التكرار وعبر المص طاب ثراه عنه بالقياس ولئن
سلمنا منعنا الملازمة لتحقق الفرق بين الترك دائما والفعل فان الانتهاء عن الفعل وهو الترك دائما
ممكن والاتيان بالفعل غير ممكن ويمنع ايضا من علية الوصف اعني الطلب المطلق للحكم واحتج القائلون بالاشتراك
بانه يحسن استفهام الامر بان يقول له اردت مرة او التكرار كما ورد ان سراقة قال للنبي صلى الله عليه وآله احجتنا هذا العامنا
او للابد وذلك دليل على اشتراك الامر بينهما اذ لو كان موضوعا لاحدهما او للقدر المشترك بينهما لتبادر الى
فهم السامع فلم يحتج الى الاستفهام وبانه قد ورد استعمال الامر في كل واحد من الوحدة والتكرار والاصل في الاستعمال
الحقيقة والمص طاب ثراه جعل هذا مذهبا للمرتضى رحمه الله وفي النهاية نقل انه ذهب الى ان الامر ليس موضوعا
لاحدهما بل للقدر المشترك بينهما لما ذكرناه اولا والجواب انا لا نسلم ان الاستفهام انما يحسن على تقدير الاشتراك
اذ قد يحسن الاستفهام عن افراد المتواطي فان من قال لغيره اعتق عبدا وعبيدي يحسن ان يقول له اي عبيدك
بل قد يحسن الاستفهام لنفي احتمال التجوز كما لو قال قتلت اليوم رايته في الميدان اعني فرس او الرجل الشجاع

الشجاع وعن الثاني ان الاستعمال يشترك فيه الحقيقة والمجاز فلا يكون دالا على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص
وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة يعارضه اصالة عدم الاشتراك وح يجب حمله على القدر المشترك وقول المص طاب
ثراه مع ما سياتي يريد به ما سيذكره في الموضع الذي يلي هذا البحث **قال** البحث الثالث الامر المعلق على شرط او صفة الخ
اقول لما بين ان الامر المطلق لا يقتضي الوحدة ولا التكرار شرع في بيان الامر المعلق على شرط او صفة كقوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يقتضي تكرارها بتكرره واعلم ان الناس
اختلفوا في ذلك فاطبق القائلون باقتضاء الامر المطلق التكرار على القول بتكرر الامر بتكرر الشرط او الصفة
واما القائلون بعدمه فاختلفوا في ذلك فذهب جماعة من الفقهاء والسيد المرتضى رحمه الله الى عدم تكراره بتكرر هما
مط وقال اخرون بتكرره مط وقال فخر الدين وجماعة من المتاخرين انه لا يفيد التكرار من حيث اللفظ ويفيده
من حيث الامر بالعمل بالقياس ويقرب من هذا اختيار المص طاب ثراه وهو ان الشرط والوصف ان لم يكن
علة للحكم لم يتكرر بتكرره والا تكرر واحتج طاب ثراه على الجزء الاول من مختاره وهو عدم افادة
التكرار على تقدير عدم العلية بوجهين الاول ان الامر المعلق على الشرط او الصفة لا يفيد التكرار بتكرر
بتكرر هما عرفا فكذا لغة وشرعا اما الاول فلان من قال لغلامه ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا
درهما ان دخل الدار لم يحسن منه شراء اللحم كلما دخل السوق واعطاء المذكور درهما كلما دخل الدار ولو فعل
ذلك لذمه العقلاء ولاموه عليه وذلك دليل على عدم افادة التكرار واما الثاني فلانه لولاه لزم النقل وهو
خلاف للاصل وفيه نظر فان ذلك مستفاد من القرينة ولهذا لم يطرد في غيره من الصور فان قال لعبده — س م
اذا استوت فاحمد الله واذا جعت فافطر على مباح فهم منه التكرار الثاني ان تعليق الحكم على الشرط او
الصفة قد يكون في جميع الصور وقد يكون في بعضها فمطلق التعليق اعم من كل واحد من القسمين والعام
لا يدل على شيء من جزئياته بشيء من الدلالات وفيه نظر فان اتفاء دلالة العام على شيء من جزئياته انما
تكون عند عدم نسبته اليها اما مع كونه في احدهما ارجح فلا ودعوى التكرار يزعم انه موضوع اللفظ فيصرف
العام اليه الا يرى ان اللفظ الموضوع لمعنى يطلق تارة ويراد به حقيقة وتارة يراد به مجازه فاطلاقه مط
اعم من كل واحد من القسمين مع وجوب حمله على الحقيقة واما على الجزء الثاني وهو افادة التكرار على تقدير

كون الشرط والوصف علة للحكم فلان العلة تستعقب معلولها في جميع صور وجودها والا لم تكن علة وهذا
حق ان كان المراد بالعلة العلة التامة واما القائلون بافادته التكرار من جهة القياس دون اللفظ فاحتجوا
على الجزء الثاني بما تقدم وعلى الاول بان ترتب الحكم على الشرط او الوصف يشعر بكون ذلك الشرط او الوصف
علة لذلك الحكم واذا كان علة تحقق الحكم حيث تحقق اما الثاني فظاهر واما الاول فلان من قال ان كان
هند عالما فاقتله ونكل به وان كان جاهلا فاكرمه واحسن اليه ذمه العقلاء واستقبحوا منه ذلك وكذا ان قال
الاستخفاف والجهل اذا قال استخف بالعلماء وعظم الجهال وهذا الاستقباح اما ان يكون من حيث جعل
العلم علة للقتل والتنكيل والاستخفاف والجهل علة للاكرام والاحسان والتعظيم واما ان يكون
بسبب كون العلم ينافي التعظيم والتالي باطل فانه لا امتناع في استحقاق العالم القتل والاستخفاف بسبب
ارتداد او زنا او غير ذلك من الامور المبيحة لذلك واستحقاق الجاهل الاكرام والتعظيم لنسب وتقوى
ولا يجوز استناد الاستقباح الى وصف آخر لان الحكم به متحقق مع الذهول عن ساير الاوصاف بل ومع
فرض عدمها فتعين الاول وح يتكرر الحكم بتكرره ضرورة وجود المعلول في جميع صور وجود علته وفيه نظر
لاحتمال كون الاستقباح من حيث جعل العلم شرطا للعقوبات المذكورة وجعل الجهل شرطا لضدها والشرط
غير ملزوم للمشروط وجودا قال البحث الرابع في ان الامر لا يفيد الفور ولا التراخي الخ اقول اختلف الناس
هنا فقالت الحنفية والحنابلة والذاهبون الى ان مطلق الامر مفيد للتكرار ان الامر يفيد الفور وقال الجبائيان
وابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر وجماعة من الحنفية والاشعرية انما يفيد التراخي يعني جواز تاخير الفعل عن اول
اوقات الامكان لا وجوبه وقالت الواقفية بالاشتراك بينهما واتفق المتاخرون على انه يدل على الطلب المطلق
المشترك بين الفور والتراخي ولا دلالة له على احدهما الا بامر خارج وهو اختيار المصنف واختاره
فخر الدين ومتابعوه واحتجوا عليه بوجوه ذكر المصنف في الكتاب ثلاثة منها الاول ان الامر قد يستعمل تارة في الفور
واخرى في التراخي كالامر بالحج عندنا فانه واجب على الفور والنذر المطلق والكفارات وقضاء الواجبات فانها
واجبة على التراخي بالمعنى المذكور فتعين كونه حقيقة للقدر المشترك بينهما لما عرفت وح لا يتحقق دلالة
على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص الثاني انه يصح تقييده بكل منهما من غير نقض ولا تكرار فانه ليس له

ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني في الحال ويحسن ان يقول له افعله غدا او متى شئت ومن المعلوم ان
كل واحد من هذين القولين غير مشتمل على نقض ولا تكرار وذلك يوجب كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما الثالث قال
اهل اللغة لا فرق بين قولنا تفعل وافعل الا ان الاول خبر والثاني امر وذلك يوجب استواءهما في جميع ما عدا ذلك
ولما كان مدلول الخبر ادخال الماهية في الوجود الشامل لكل من الفور والتراخي كان الامر كذلك وفي كل واحد من هذه
الوجوه نظر اما الاول والثاني فلما تقدم واما الثالث فلان المراد بالفرق ان كان كل واحد من ماهية الامر والخبر
مع خواصه لم يلزم مساواتهما في عدم الدلالة على الفور وانما يكون كذلك ان لو لم يكن ذلك من خواص الامر وهو
ممنوع اذ هو المتنازع فيه وان كان لا مع خواصه بل بمجرد ماهيته لزم مساواة الخبر للامر في لوازمهما فيكون الخبر
للوجوب والامر محتملا للصدق والكذب وهو باطل اتفاقا قال احتجوا بذم ابليس على ترك السجود الخ اقول احتج
القائلون باقتضاء الامر الفور بوجوه الاول ان الله تعالى ذم ابليس لعنه الله بترك السجود عقيب الامر به بقوله جل من قائل
ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم وكان له ان يقول انك لم توجبه علي في الحال الثاني
قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض والمراد سبب ذلك وهو امتثال الامر وقوله تعالى
فاستبقوا الخيرات وامتثال الامر من الخيرات فكانت المسارعة الى المامور به والمسابقة اليه واجبة وذلك عبارة
عن الفورية الثالث لو جاز التاخير لكان اما الى غاية او لا الى غاية والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير باطل
اما الاول فلان تلك الغاية اما ان يكون معينة او غير معينة فان كان الاول وجب كونها عند حصول ظن المكلف
بانه لو لم يشتغل بالفعل المامور به لفاته اذ الاجماع منعقد واقع على انتفاء غاية معلومة غيرها لكن الظن ان
لم يكن لامارة موجبة له لم يعتد به وجرى ذلك مجرى الظنون السوداوية وان كان لامارة فليست الا المرض او علو السن
اذ لا قائل بغيرهما لكن ذلك باطل لان كثيرا من الناس من يموت فجأة من غير كبر ولا مرض وهو يقتضي كونه غير
مكلف بالفعل في تلك الامر مع ان ظاهر الامر الوجوب على كل مكلف وان لم تكن الغاية معينة او كانت
معينة غير معلومة لزم تكليف ما لا يطاق لانه يكون مكلفا بتحريم التاخير عن وقت معين في نفسه غير معلوم
له او عن وقت غير معين اصلا وهو غير معلوم له ايضا ولا شك في كونه غير مقدور له واما الثاني وهو جواز
التاخير لا الى غاية فيخرج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا يكون واجبا على ما تقدم والجواب

عن الاول المنع من كون الذم على مجرد الترك في الحال بل عليه مقترنا بالعزم على عدم الامتثال في ثاني الحال واباءه
واستكباره بدليل قوله تعالى ابى واستكبر والتجبر على ادم عليه السلام وافتخاره عليه لقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين
ولان امر ابليس بالسجود كان مقترنا بما يدل على الفور لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
والفاء للتعقيب على ما تقدم وعن الثاني ان المراد بالمغفرة ليست حقيقتها لكونها من فعل الله تعالى بل المراد سببها المقتضي
لها وليس في الاية ما يدل على انه امتثال الامر على سبيل الفور وقد حمله بعضهم على التوبة فاذن ليس فيها دلالة على ان الامر يفيد الفور
ولو دلت على وجوب الاتيان بالمامور به على الفور لكان مستفادا من خارج لا من مجرد الامر وليس ذلك محل النزاع وعن الثالث
ان التاخير يجوز الى غاية هي وقت غلبة الظن بالفوات لو لم يفعل فيه وما ذكرتموه على هذا القسم معارض بما اذا صرح وقال افعل
اي وقت شئت وبما وقع الاتفاق على وجوبه مع جواز تاخيره كقضاء الواجب والنذور المطلقة والكفارات وساير الواجبات الموسعة
فما هو جوابكم عن هذه فهو جوابنا قال البحث الخامس في ان الامر المعلق بكلمة ان الخ اقول اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق
على شيء مقترن بكلمة ان هل يكون عدمه عند عدم ذلك الشيء المقترن ام لا فذهب القاضيان والجبائيان والبصري الى انه لا يدل وذهب
ابو الحسين البصري وابن سريج وجماعة من الشافعية وابو الحسن الكرخي الى الوجوب وهو اختيار فخر الدين الرازي واتباعه والمصنف في الكتاب
واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الشيء المقترن به حرف ان شرط لما علق عليه ومتى كان كذلك وجب عدم ذلك المعلق عند عدمه اما الاول
فلاتفاق النحاة على تسمية ان حرف شرط لما علق عليه ويعنون بذلك انه مقترن به شرط الجزاء المعلق عليه والاصل
في الاستعمال الحقيقة ولانه لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل الى اللغة وهو خلاف الاصل واما الثاني فلان شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء
عند انتفائه لاتفاق الفقهاء على تسمية الوضوء شرطا لصحة الصلوة والحول شرطا لوجوب الزكوة ويعنون بذلك انتفاء الصلوة
عند انتفاء الوضوء وانتفاء الزكوة عند انتفاء الحول والاصل في الاستعمال الحقيقة ولعدم استلزام الشرط وجود المشروط وتاثيره
فيه وح لو لم يستلزم عدمه عدم مشروطه خرج عن كونه شرطا اذ لو كان شرطا مع انتفاء التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل شيء
شرطا لكل شيء وهو باطل اتفاقا وفيه نظر فان لفظ الشرط قد يستعمل في العلامة وفي اللغة بل في جميع ما يقترن به حرفه وهو ان
ان اكثر المستدلين بهذا الدليل كفخر الدين واتباعه ادعوا ان حرف الشرط يدل على علية ما اقترن به للحكم المعلق عليه لان
المتبادر الى الفهم انما هو لزوم المعلق لما علق عليه وجودا لا عدما والدليل عليه بان استثناء نقيض تالي الشرطية منتج نقيض
مقدمها واستثناء نقيض مقدمها غير منتج لنقيض شيء ثم نقول لو كان الشرط حقيقة فيما ينتفي الحكم المعلق عليه بانتفائه

بانتفائه لخصوصيته لزم الاشتراك ان كان حقيقة في هذه المعاني ايضا او في شيء منها والمجاز ان لم يكن وهما خلاف
الاصل فتعين كونه موضوعا للقدر المشترك بينها وهو اللازم لما علق عليه في وجوده او عدمه وح لا يلزم من عدم ما علق
عليه عدمه لاحتمال كونه لازما له وجودا لا عدما وقوله لو كان شرطا مع عدم التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل شيء شرطا
لكل شيء ممنوع فانه لا يلزم من مشاركة غير الشرط له في عدم الملازمة وجودا وعدما مشاركته له في كونه شرطا اذ المختلفات
قد تشترك في اللوازم على ان ما ذكره مندرج فيه لزوم كون الشيء شرطا لنفسه ولملزومه وذلك ظاهر الفساد الثاني
ان يعلى بن امية فهم من تعليق القصر على الخوف بكلمة ان ان عدم القصر عند عدم الخوف حيث سأل عمر بن الخطاب وقال
له ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وفهم
عمر ذلك ايضا في ذلك لقوله لقد عجبت مما عجبت منه فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال تلك صدقة تصدق الله تعالى
بها عليكم فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين لزوم عدم المعلق بعدم ما علق عليه وهما من اهل اللسان مع تقرير الرسول عليه السلام
اياهما على ذلك دليل ذلك على المدعى واعترض بالمنع من فهمهما ذلك والتعجب لم يكن من بقاء المعلق عند عدم المعلق عليه
بل من عدم تحقق المقتضي وهو الاتمام عند تحقق المقتضي لانهما عقلا من الاية الواردة في وجوب الصلوة
وجوب الاتمام وان حالة الخوف مستثناة منها فبقي ما عداها ثابتة على اصله وهو الاتمام ثم ان ذلك حجة عليكم
لا لكم لانه قد تحقق المشروط وهو القصر مع عدم شرطه وهو الخوف للاجماع على القصر في السفر مع الامن واجيب
عن الاول بالمنع من دلالة الايات على وجوب الاتمام فانه قد روت عائشة ان كلا من صلوة الحضر والسفر كانت
ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وفيه نظر لانه لو كان كذلك لم تطلق على صلوة السفر انها مقصورة
ولم يكن فعلها قصرا كما في صلوة الصبح اذ المقصورة اسم لما جوز الاقتصار عليه من الركعتين في الرباعية ولفظ
القصر لنفس الاقتصار على تلك الركعتين فاطلاق لفظ القصر في الاية دليل على سبق وجوب الاتمام وعن الثاني
انه انما يكون حجة علينا ان لو لم يكن القصر لدليل اقوى دلالة من عدم الشرط على عدم المشروط اما اذا كان كذلك
فلا وفيه نظر لانه يلزم التعارض بين الدليلين وهو خلاف الاصل الثالث قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر
لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين
فقال النبي صلى الله عليه وسلم والله لازيدن على السبعين وهذا يدل على انه صلى الله عليه وسلم فهم ان عدم الشرط اعني الاقتصار

على السبعين مقتضى لعدم المشروط اعني عدم الغفران فهو المدعى واجيب بالمنع من جهة الجزلانه ع لا يستغفر الكفار
وفاقا ولانهم اعرف الخلق بمعاني الكلام وذكر السبعين جرى مجرى المبالغة في الياس وقطع الطمع عن الغفران كقول القائل
اشفع اولا تشفع لهم سبعين مرة لم اقبل شفاعتك سلمنا لكن لانسلم انه فهم ما ذكرتم اذ ليس في كلامه ع ما يدل على وان تشفع
انه يزيد على السبعين ليغفر لهم ومن المحتمل ان يكون ذلك لاستمالة قلوب الاحياء منهم والترغيب في الدين
او لمصلحة راها في ذلك وفيه ايضا نظر لانه ع لم يفهم انتفاء المشروط لعدم الشرط اذ لا يجب الغفران على
تقدير الزيادة على السبعين اتفاقا بل انما فهم جواز عدم المشروط عند عدم شرطه وليس هو المدعى ولا ملزوما له
واعلم ان الوجه الثالث على تقدير صحته انما يدل على ان الامر المعلق على شرط يعدم عند عدمه والمصنف ره خصص
دعواه بالامر فلم يكن ذلك الوجه دالا على مطلوبه قال احتجوا بامكان قيام غيره مقامه والقول تعالى الخ اقول هذه اشارة
الى حجة الخصم مع الجواب عنها وهي من وجهين الاول انه يمكن ان يقوم مقام الشرط شيء آخر فح لا يلزم من عدم
الشرط مطلقا عدم المشروط لجواز وجود ذلك الشيء القائم مقام الشرط الثاني المعارضة وتقريرها ان يقال انما
لو كان عدم الشرط موجبا لعدم الحكم المشروط لزم اباحة اكراه الفتيات على البغاء عند عدم ارادتهن التحصن
والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه تعالى
شرط في تحريم اكراههن على البغاء ارادتهن التحصن فاذا كان عدم الشرط موجبا لعدم مشروطه كان
عدم ارادتهن التحصن موجبا لعدم تحريم الاكراه على البغاء واذا لم يكن محرما كان مباحا والجواب عن الاول
ان قيام غير الشرط مقامه يوجب كون الشرط احد الامرين اعني ما فرض شرطا والقائم مقامه لا بعينه
وح لا يتحقق عدم الشرط الا بتقدير عدم احدهما لوجود الاخر لان الكلي يتحقق بتحقق احد جزئياته وعن الثاني
منع الملازمة فانه لا يلزم من انتفاء تحريم الفعل اباحة ذلك الفعل اذ قد يكون انتفاء التحريم بكون
الفعل ممتنعا وههنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادتهن التحصن يردن البغاء فيمتنع اكراههن عليه لانه عبارة عن
حملهن على البغاء كرها وهو غير ممكن بدون كراهتهن له ولقائل ان يمنع الملازمة بان عدم ارادتهن التحصن
وارادتهن البغاء لجواز عدم تعلق ارادتهن بشيء منهما في حالة الذهول عنهما وايضا لما خصص المصنف ره
الدعوى بالامر المعلق لم يرد عليه النقض بقوله ولا تكرهوا فتياتكم لانه نهي معلق على الشرط وكلام المصنف

٢١

المصنف في الامر لا في النهي قال البحث الثاني ذهب المحقق ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الامر المعلق به الخ اقول اختلفوا
في الخطاب الدال على حكم متعلق باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله ع في الغنم السائمة زكوة هل يدل على نفي الحكم
عما عدا محل تلك الصفة كنفي الزكوة عن المعلوفة من الغنم ام لا فاثبته الشافعي ومالك واحمد والاشعري ونفاه
ابو حنيفة وجماهير المعتزلة والقاضي ابو بكر والقفال وابن سريج وهو اختيار فخر الدين والمصنف ره واحتجوا
عليه بانه لو دل على نفي الحكم عن ما عدا محل الوصف لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلثة واما بطلان
الاول والثاني من اقسام التالي فظاهر ايضا لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في محل الوصف ليس موضوعا لنفيه عن
غير محل ذلك الوصف والا لكان دالا عليه بالمطابقة لا بمفهومه وليس الكلام فيه ولا لمعنى مشتمل على جزء هو
انتفاء الحكم عن غير محل الوصف واما الثالث فلان شرط الدلالة الالتزامية اللزوم الذهني بين معنى موضوع
اللفظ والمعنى المدلول عليه بالالتزام وهو مفقود ههنا لان تصور ثبوت الزكوة في السائمة وانتفائها عن
المعلوفة ليسا متلازمين في الذهن لتصور كل منهما حال الذهول عن الاخر ولتجويز العقل ثبوت وجوب الزكوة
لهما وعدمه عنهما كما لو قال زكوا عن الغنم او قال لا زكوة في شيء من الغنم ولان ثبوت الحكم في محل الوصف
يتحقق تارة مع ثبوت الحكم في غير محله وتارة مع عدم ثبوته فيه اما الاول فكقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق وقوله ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان النهي عن القتل ثابت مع انتفاء خشية
الاملاق والجزاء ثابت مع القتل خطاء واما الثاني فكالمثال المذكور وهو قوله ع في الغنم السائمة زكوة وح يكون
ثبوت الحكم في محل الوصف اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص واذا انتفت الدلالات الثلثة انتفت الدلالات
اللفظية مطلقا قال وقول ابي عبيدة في قوله ع لي الواجد يحل عقوبته الخ اقول لما ذكر الحجة على مختاره اشار
الى ما احتج به الخصم والانفصال عنه وقد احتجوا بوجهين الاول ان ابا عبيدة القاسم بن سلام قال بدليل
الخطاب حيث قال بدلالة قوله ع لي الواجد يحل عقوبته وعرضه على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه
وبقوله ع مطل الغني ظلم على ان مطل غير الغني ليس ظلما وقوله حجة لانه من اهل اللغة العارفين بمدلولات الالفاظ
والواجد والغني [illegible] مطله [illegible] احلال عرضه مطالبته وعقوبته حبسه الثاني ان الحكم لو لم يكن مختصا بمحل الوصف

لكان تخصيصه بالذكر دون غيره ترجيحا من غير مرجح والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وهذا الوجه لم يذكره المصنف ره
صريحا بل اشار اليه بذكر جوابه والجواب عن الاول ان ابا عبيدة لم ينقل ذلك عن اهل اللغة وانما قاله بناء على
اجتهاده وليس فيما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره ثم هو معارض بمذهب جماعة من اهل اللغة الذين نفوا القول
بدليل الخطاب كالاخفش وغيره والمصنف ره لما خصص دعواه بالامر المعلق على الصفة كما ذكره فخر الدين لم
يرد عليه النقض بما ذكره ابو عبيدة لكونه خبرا وعن الثاني بالمنع من الملازمة فان ههنا امورا اخر داعية الى
التخصيص غير اثبات الاهتمام ببيان حكم محل الوصف لتحقق حاجة السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا
دون غيرها او لكونه مسئولا عنه دون غيره او لانه بين حكم غير الوصف دون غير محل الوصف من قبل او لسبق خطور
محل الوصف ببال المتكلم دون غيره [illegible] فلا التفات الى التجدد [illegible] او ليستدل السامع
به على الحكم المسكوت عنه اذ قد يكون ذكر حكم محل الوصف دليلا على حكم غيره كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق فانه يدل على المنع من قتلهم عند عدم خشية الاملاق وهي حالة الغنى بطريق الاولى او لثبات
حكم غير محل الوصف اما لكونه غير واجب ليبينه بنص آخر مختص لكون دلالته عليه اقوى من دلالة اللفظ
العام الشامل له وللقسم الاخر ولهذا كان الثاني محلا للتخصيص دون الاول وبقياس عند من يقول
بكونه دليلا ليجتهد المكلف في استخراجه بان يستنبط من التنصيص على المذكور علة الوصف المشترك
بينه وبين غيره المسكوت عنه فيعطيه مثل حكمه فيحصل ثواب المجتهدين او ليحيل حكم المسكوت عنه
على الاصل ويبقى حكم غيره لكونه محل الاشتباه كما لو في الزكوة في السائمة فانها لما كانت خفيفة المؤنة
كان احتمال وجوب الزكوة فيها ارجح قال تذنيب ان كان الوصف علة لزم من نفيه نفي الحكم الخ اقول
هذه فروع على ما تقدم الاول الوصف المعلق عليه الحكم ان كان علة لذلك الحكم اقتضى عدمه عدم ذلك
الحكم تحقيقا للعلية فان علة الشيء ما تفيد وجوده بوجودها وعدمه بعدمها ولان الحكم لو كان ثابتا حال
عدم ذلك الوصف لكان الحكم اما ان لا يستند الى علة اصلا وهو محال اذ التقدير كونه معلولا لذلك الوصف
او يستند الى علة مغايرة لذلك الوصف فلا يكون ذلك الوصف بخصوصه علة له بل العلة احد الامرين من
الوصف والعلة المغايرة له وقد فرض الوصف علة له هذا خلف وفيه نظر فان علل الشرع معرفات وعلامات

بلغ

وعلامات على الاحكام لا مؤثرات فيها ولا يلزم من عدم علامة الحكم ومعرفه عدمه سلمنا لكن لا نسلم
انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة على تقدير استناده الى علة مغايرة له فان كون الزنا علة
لاباحة الدم لا يمنع كون الردة علة لها ايضا وكذا في العلل العقلية فان كون الشمس علة لتسخين الماء مثلا
لا يمنع كون النار علة له نعم اذا اخذ الحكم شخصيا امتنع تعليله بشيئين على سبيل البدل اذا كانت العلة
مؤثرة وهو ظاهر الثاني القائلون بدليل الخطاب اعترفوا بان التقييد بالوصف انما يفيد نفي الحكم عن غير
محله اذا لم يظهر للتقييد سبب باعث عليه من غير ذلك النفي اما مع ظهور السبب الباعث المغاير للنفي
فلا كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الباعث على ذكر القيد دفع ما يتوهم من اباحة
قتلهم عند خشية الاملاق لو اقتصر على قوله ولا تقتلوا اولادكم وقوة الدلالة على تحريم قتلهم عند عدم
خشية الاملاق ويمكن ان يكون الباعث على التقييد منع الوجوب كما كانوا يعتادونه من قتل الاولاد
عند خوف الفقر ومع ظهور هذا الباعث يمتنع ظن كون التقييد لنفي الحكم عن المسكوت عنه وكما في قوله تعالى
وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله فان الباعث على التخصيص هو العادة اذ الخلع لا يجري غالبا
الا عند الشقاق ومع ظهور هذا الاحتمال يمتنع حصول الظن بكون سببه نفي الحكم عما عداه وكما في قوله تعالى
وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وكذا لو كان التقييد لسؤال سائل كما لو قال
افي سائمة الغنم زكوة فقال ص مجيبا له في سائمة الغنم زكوة ففي هذه الصور وامثالها يمتنع حصول
الظن بكون التقييد لنفي الحكم عما عدا المقيد الثالث الحكم المعلق على وصف في جنس هل يقتضي نفي ذلك
الحكم عن غير محل الوصف في غير ذلك الجنس كما في قوله ع في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي عند القائلين بدليل
الخطاب نفي الزكوة عن معلوفة الغنم وهل يقتضي نفي الزكوة عن معلوفة البقر والابل ام لا فاثبته بعض
فقهاء الشافعية وانكره المحققون وهو الحق واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق
فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها احتج الاولون
بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة لانه وصف مناسب للحكم المعلق عليه وذلك موجب
لظن عليته وح يلزم انتفاء وجوب الزكوة في جميع صور انتفاء السوم لان عدم العلة مستلزم

لعدم لعدم الحكم في هذا الصائمة التي هي العلة والجواب ان الوصف المذكور هو سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون
هو علة في حصة خاصة فلا تقتضي ثبوت سوم الغنم لغيرها قال البحث الرابع الحكم المقيد بالغاية الخ اقول
قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى في تقييد الحكم بالغاية كقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى ولا
تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره هل يدل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية
ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والمتكلمين كالقاضيين وابو الحسين البصري اليه واختاره فخر الدين والمصنف وهو الحق
خلافا لاصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء احتج الاولون بان كلمة حتى والى موضوعتان لانتهاء الغاية فيكون قوله صوموا الى
الليل جاريا مجرى قوله صوموا صوما آخره الليل او نهايته الليل وذلك يمنع من وجوب الصوم في الليل اذ لو كان الصوم ثابتا
بعد مجيء الليل لم يكن الليل آخرا ونهاية للصوم وقد فرض كذلك هذا خلف احتج المخالف بان تقييد الحكم بالغاية لو دل
على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والثلاثة باطلة اما المقدم فلان الملازمة
فبينة لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلاثة المذكورة واما بطلان الاوليين من اقسام التالي
فظاهر اذ انتفاء الحكم فيما بعد الغاية ليس موضوع اللفظ ولا جزءا منه واما بطلان الثالث فلما عرفت من اشتراط الدلالة الالتزامية
بلزوم المعنى الالتزامي لموضوع اللفظ ذهنا وهو مفقود ههنا فان تصور وجوب الصيام الى الليل قد ينفك عن تصور
عدم وجوبه في الليل والامكان تحول الوجوب لها فانه لا مانع من ورود خطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم الى ما وقع
والجواب المنع من عدم اللزوم فانه لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون آخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل
على ما تقدم والامكان تحول الوجوب لها بورود خطاب بعد الحكم المقيد بالغاية بمثله بعدها لا يدل على عدم اللزوم
بل يكون مبينا لعدم ارادة حقيقة الغاية من لفظها ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك نسخا عند
من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع حكم شرعي ومن لا يجوزه يدعي استحالة وقوع هذا المفروض اذ نقول الحكم المستند
الى الخطاب الاول مغاير للحكم المستند الى الخطاب الثاني وان ماثله فهو موجود حال عدم الاول المسألة الثانية
مفهوم اللقب ليس بحجة والمراد به ان تعليق الحكم على الاسم لا يقتضي نفيه عما عداه مثل الصلوة واجبة فانه لا يقتضي
نفي الوجوب عن غير الصلوة وهو اختيار جمهور الاصوليين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة وخالف في ذلك
ابو بكر الدقاق من الاشاعرة واصحاب احمد بن حنبل لنا انه لو كان مفهوم اللقب حجة لكان قولنا زيد موجود

موجود وعيسى رسول الله كفرا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فان قولنا زيد موجود على ذلك
التقدير يقتضي الاخبار بان من عدا زيد غير موجود ويندرج في ذلك الله سبحانه وتعالى والاخبار بكونه تعالى غير موجود كفر اجماعا
وكذا قولنا عيسى رسول الله فانه يقتضي الاخبار بان من عداه ليس رسول الله تعالى فيندرج في ذلك محمد صلعم والقول بان محمدا ليس رسول الله
كفر قطعا وايضا لو كان حجة لم يجز الاخبار بالاعم عن الاخص لكونه كذبا والتالي باطل اتفاقا احتج المخالف بان تخصيص الشيء
بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره امر يصلح للتخصيص والاصل عدم غيره فتعين هو كذلك وبانا لو قال
لغيره لست زانيا او ليست اختي زانية فهم كل سامع انه رمى المخاطب واخته بالزنا فلهذا اوجب اصحاب احمد عليه
الحد بذلك والجواب عن الاول ان المخصص تعلق غرض المخبر بالاخبار عما اخبر عنه دون غيره وعن الثاني ان ذلك لا يفهم
من مجرد ذلك اللفظ بل منه مع اقترانه بالقرائن الحالية ولهذا كان مختصا بقذف المخاطب دون غيره ممن يقول به
وليس هذا الاختصاص مستندا الى مجرد اللفظ وهو ظاهر بل اليه منضما الى القرينة المسألة الثالثة اختلفوا في مفهوم
الحصر مثل قول القائل صديقي زيد والعالم عمرو هل هو حجة بمعنى انه هل يكون دالا على ثبوت صداقته لزيد والعلم لعمرو
وانتفائهما عن غيرهما ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والغزالي الى كونه حجة وخالف فيه الحنفية والقاضي ابو بكر وجماعة
من المتكلمين واختار المصنف الاول واحتج عليه بان الصديق والعالم لو لم يحصرا في زيد وعمرو وكان اعم منهما فيكون
الاخبار عن الصديق والعالم بزيد وعمرو اخبارا بالاخص عن الاعم وذلك كذب كما لو قيل الحيوان انسان او الكون
سواد قيل عليه ان الكذب انما يلزم لو كان الواحد المضاف واللام للعموم وهو ممنوع بل جاز ان يراد في البعض ويكون
التقدير بعض صديقي زيد وبعض العالم عمرو وذلك صادق وهو لو سلم كونهما للعموم وكان مقصود المتكلم التنبيه من
كونه كاذبا على تقدير تعدد العلماء والاصدقاء واحتج المخالف بان هذا التركيب لو كان مفيدا للحصر لكان عكسه كذلك
والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الموضوع والمحمول في الاصل والعكس متحدان فان كانا متساويين
في الاصل كان في العكس كذلك والجواب المنع من الملازمة ~~ان الموضوع والمحمول في الاصل والعكس متحدان فان كانا~~
والفرق بين الاصل والعكس في ذلك لان المطلق يجب اجراؤه على حاله في احتمال العموم ما لم يمنع منه مانع والمانع
متحقق في الاصل وهو استلزامه كون المبتدأ اعم من الخبر وذلك غير جائز ومفقود في العكس لجواز كون الخبر اعم من
المبتدأ فيبقى على حاله المسألة الرابعة في الحكم المعلق بعدد معين هل يدل على حكم ما زاد عليه او ما نقص عنه قال

قوم نعم وزعموا ان حكم ما عدا ذلك العدد بخلافه وانكره آخرون مطلقا بمعنى انه لا يدل على حكم شيء منهما البتة والمحققون
فصلوا فقالوا ان العدد المعين اذا كان علة لعدم حكم يجب كون الزائد عليه علة لذلك العدم لاشتماله على الناقص
الذي هو علة ذلك العدم وفي هذا نظر فان المشتمل على العلة لا يكون علة ولو سلم لو لم يلزم منه ذلك العدم لاشتماله على علة
كان او لم يكن مثال ذلك قوله صلعم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فانه دال على عدم حمل ما زاد عليه الخبث لوجود علة عدم حمل الخبث
وهو القلتان في الزائد عليه واذا كان العدد المعين موصوفا بوصف وجودي لم يجب كون ما زاد عليه موصوفا بذلك الوصف
فان اتصاف كون التسبيح بالوجوب لا يقتضي اتصاف ما زاد عليها به واباحة نكاح الاربع لا يستلزم اباحة ما زاد عليهن
هذا حكم العدد الزائد عما علق الحكم عليه واما الناقص عنه فلا يخلو اما ان يكون ذلك الحكم اباحة او ايجابا او حظرا فان
كان الاول فلا يخلو اما ان يكون الناقص واجب الدخول في الزائد اولا فان كان الاول لزم اباحة الناقص كاباحة جلد الزاني مائة
فانه يوجب اباحة جلده خمسين وينبغي ان يراد بالاباحة ههنا الاذن في الفعل مطلقا بحيث يكون محتملا للوجوب والا لم يستمر
فانه لو قلنا ايجب جلد الزاني في المسجد مائة وخمسين تغليظا لا يلزم منه كون ما دونه وهو المائة مباحا بمعنى جواز فعله وتركه
لان استيفاء الحد واجب وان كان الثاني لم يلزم كاباحة الحكم باثنين هدي فانه لا يستلزم الحكم بشهادة الواحد لان
الحكم بشهادة الواحد غير داخل تحت الحكم بشهادة اثنين وان كان ايجابا فكذلك فان ايجاب الكل مستلزم لايجاب
كل جزء من اجزائه وان كان حظرا فثبوت تحريم العدد قد يكون فيما نقص عنه اولى وقد لا يكون فالاول كما اذا حظر عليه
استعمال نصف الكرم وقوع النجاسة فيه فتحريم الاستعمال منه اولى ومثال الثاني تحريم جلد الزاني زيادة على المائة فانه
لا يوجب تحريم المائة وقد ظهر من هذا ان تعليق مطلق الحكم على عدد لا يستلزم نفيه عما عداه زائدا كان او ناقصا
والضابط في ذلك ما ذكرناه قال البحث الخامس الآمر ان نقل كلام غيره دخل فيه الخ اقول الآمر بالشيء هل يدخل تحت
امره بذلك الشيء ام لا فصل ابو الحسين في ذلك تفصيلا حسنا وفخر الدين والمصنف ارتضاه وهذا الباب يتضمن مسائل وهو الثاني
الاولى انه هل يمكن ان يقول الآمر لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل ولا شك في امكانه الثانية هل يسمى هذا القول
امرا ام لا والحق لا لان الاستعلاء معتبر في الامر وهو انما يتحقق بين اثنين احدهما آمر والآخر مأمور ومن لا يعتبر
الاستعلاء يقول الامر طلب الفعل من الغير ولا يتحقق بين الشخص ونفسه فلا يكون امرا الثالثة هل يحسن
ذلك ام لا والحق انه لا يحسن لان فائدة الامر اعلام الغير طلبه ولا فائدة في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه الرابعة اذا خاطب

خاطب الآمر غيره بالامر هل يكون داخلا فيه والحق انه اما ان ينقل كلام امر غيره بكلام نفسه او بكلام
ذلك الغير اما الاول فان كان ذلك مشافهة دخل والا لم يدخل مثال الاول ان يقول ان فلانا يأمرنا بكذا ومثال
الثاني ان فلانا يأمركم بكذا واما الثاني وهو ان ينقل امر غيره بكلام ذلك الغير كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
فهذا يدخل الكل فيه لانه خطاب مع المكلفين جميعا والنبي منهم الا من خصه الدليل وفي هذا نظر فان ما ذكره
في الاول مختص بامر الواحد لنفسه على حدته وليس الكلام فيه بل الكلام في امر صادر من واحد لجماعة هو منهم
من جملتهم هل يكون مندرجا معهم في ذلك ام لا وما ذكره في الثاني والثالث من كونه لا يتم امرا او لا
ليس لا يلزم منه عدم تسميته امرا وعدم حسنه عند الغصة المرجو فانه قد يكون يقول كبير القوم عند
عند اجتماعهم عنده ليقم كل هذه الجماعة او كل من في هذه الدار الى الامر الفلاني ويحسن هذا القول امرا
والامثلة المذكورة غير مطابقة لما نحن فيه فان القائل ان فلانا يأمرنا بكذا او يأمركم بكذا ليس امرا بل
مخبر بامر فلان وكذا قوله يوصيكم الله في اولادكم فان الشرع ليس بامر لنا بل ناقل امر الله تعالى قال البحث السابع
الامران ان لم يتضادا كان الثاني تاكيدا الخ اقول اختلاف الامرين وتضادهما وتماثلهما انما هو باعتبار
اختلاف متعلقيهما وتضادهما وتماثلهما واعلم ان الامرين ان تنافيا بان كان مقتضى احدهما منافيا لمقتضى
الآخر وتضادا كان الثاني ناسخا للاول سواء كانت المضادة عقلية كالامر بالتوجه في حال الصلوة الى الكعبة
فانه ناسخ للامر بالتوجه في تلك الحال الى بيت المقدس او شرعية كالامر بالصلوة في وقت معين والامر
بالصدقة المفتقرة الى الفعل الكثير فيه فان الثاني يكون ناسخا للاول وان لم يتضادا وجبا معا كالامر
بالصلوة والامر بالصيام ثم انه ان صح اجتماعهما كالمثال المذكور وجب على المأمور فعلهما اما مجتمعين
او متفرقين الا ان يدل دليل منفصل على اجتماعهما او تفرقهما فيعمل بمقتضى ذلك الدليل ولا فرق بين ورود
الثاني بحرف عطف او غيره وان تماثلا فان كان بحرف عطف كقوله صل غدا ركعتين وصل غدا ركعتين
تغاير الا اقتضاء العطف المغايرة وان خلا عن حرف العطف فاما ان يمتنع فيه الزايد عقلا كقوله اقتل
زيدا فانه يستحيل تكرر قتل زيد عقلا او شرعا كقوله اعتق عبدك فلانا اعتق عبدك فلانا فان العتق

للشخص الواحد لا يتكرر شرعا وان جاز تكرره عقلا فانه لا يمتنع عقلا توقف ارتفاع الرق بتمامه على العتق
مرتين او بثلاثة كما في الطلاق او عادة كقوله اسقني الماء اسقني الماء فان العادة تمنع من تكرار السقي في حالة
واحدة وان كان عبارة عن شيء واحد فان كان مما يمكن فيه الزائد فاما ان يكون معرفا باللام مثل صل غدا ركعتين
صل ركعتين غدا الركعتين فيكون الثاني مؤكدا للاول لان الظاهر كون اللام للعهد واما ان لا يكون معرفا باللام
فقال القاضي عبد الجبار يفيد الثاني غير ما افاده الاول وهو اختيار المصنف ره وفخر الدين ايضا وتوقف ابو
ابو الحسين واحتج المصنف ره على ما اختاره بوجهين الاول ان الامر يقتضي الوجوب على ما تقدم فالامر
الثاني ان لم يجب به شيء اصلا لزم تخلف المعلول عن علته وهو محال فان وجب به الفعل المامور به اولا لزم
تحصيل الحاصل لكونه واجبا بالامر الاول فتعين وجوب غيره وهو المطلوب وفيه نظر فانه ان اراد باقتضاء الامر الاول
الوجوب كونه علة مؤثرة فيه منعنا ذلك مع انه مخالف لمذهبه ومذهب الامامية والمعتزلة
كافة لاتفاقهم على ان الامر كاشف عن وجوب المامور به وان اراد به دلالته على كونه متعلقا واجبا فهو
حاصل هنا على تقدير كون المراد به الفعل المامور به اولا فلا تخلف الثاني ان صرف الامر الثاني الى الفعل المامور به
اولا فلا تخلف الثاني ان صرف الامر الثاني الى الفعل المامور به اولا يوجب كونه للتاكيد وصرفه الى فعل آخر غيره
يوجب كونه للتاسيس وفائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد لان التاسيس اكثر فائدة منه فحمل كلام
الشارع عليه لان اللفظ ليس موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه يكون مجازا او هو على خلاف الاصل فكان التاسيس
اولى وفيه نظر فانا لا نسلم لزوم كونه للتاكيد على تقدير صرفه الى الفعل المامور به اولا وانما يلزم ذلك
ان لو يكن الامر دالا على طلب الامر حال ايراده الامر اما على هذا التقدير فلا لان الامر الثاني دال على طلب
الشارع في زمانه لذلك الفعل المامور به اولا والامر الاول لم يدل على ذلك بل دل على طلب الشارع في زمانه
المتقدم لزمان الامر الثاني لذلك الفعل بلى لكن هذا الرجحان معارض باصالة براءة الذمة من الفعل
المغاير للمامور به اولا وان كان الثاني معرفا باللام وكان بحرف عطف مثل صل غدا ركعتين وصل غدا
الركعتين فقد توقف ابو الحسن البصري في ذلك ايضا لكون العطف مقتضيا للمغايرة والتعريف مقتضيا

مقتضيا للاتحاد ولا اولوية لاحدهما قال فخر الدين والحق اولوية المغايرة لان اللام كما يكون لتعريف المعهود
فقد يكون لتعريف الماهية وايضا كما يحتمل ان يكون المعهود هو الصلوة المذكورة اولا يحتمل ان تكون
غيرها مما تقدم ولم يقترن دلالة العطف على المغايرة سليمة عن المعارضة واعترضه شيخنا طاب ثراه باحتمال
كون الواو للابتداء كما يحتمل كونها عاطفة ولو عطف بغير الواو احتمل التاكيد ايضا ففيه نظر فان احتمال كون
اللام للعهد ارجح لسبق فهمه ولعدم فائدتها على تقدير كونها لتعريف الماهية مع عدم ارادة العموم ولاصالة
براءة الذمة من غيرها واحتمال كون المعهود صلوة اخرى لعدم ذكرها مرجوح لاصالة عدمها ولان
الكلام في الامرين لا في الاوامر واحتمال كون الواو للابتداء كما قاله شيخنا طاب ثراه مرجوح ايضا لكونه موضوعا
للعطف دونه ولزوم الفائدة فيه وهو ظ وحمل العطف على التاكيد ضعيف لعدم ورود التاكيد بتكرير اللفظ مع حرف
العطف سلمنا لكن التاكيد يحصل بالتكرير من دون حرف العطف فيكون ذكره ح لغوا وهو غير جايز وايضا
فان كلامه مشعر بانه اذا حمل الواو على الاستيناف لا يكون ما هو بعده مؤكدا وانما ذلك يخص ذلك بغيره
من حروف العطف فاذا كان مدلوله المامور به اولا كان تكرارا محضا عاريا عن الفائدة قال
الفصل الثاني في الوجوب وفيه مباحث الاول في الواجب المخير ولا ريب في وقوعه الخ اقول
لما فرغ من مباحث الامر اللفظية شرع في مباحثه المعنوية وقد عرفت ان الامر يدل على الوجوب فا
فالكلام فيه الان في ماهيته واقسامه واحكامه ولما تقدم الكلام في ماهيته في صدر الكتاب انحصر الكلام
هنا في الاقسام والاحكام وقدم الاقسام على الاحكام لكونها عارضة لها واعلم ان الوجوب يتعلق
بالفعل والمباشر والوقت وله بحسب كل واحد من هذه الاعتبارات قسمة فبالمعنى الاول ينقسم الى
المعين والمخير وبالاعتبار الثاني ينقسم الى فرض العين وفرض الكفاية وبالاعتبار الثالث ينقسم
الى الموسع والمضيق وله قسمة باعتبار توقفه على غيره وعدمه الى المطلق كوجوب الصلوة والمشروط كوجوب
الحج والزكوة والمصنف ره قدم البحث عما يتعلق بالفعل لتقدمه على الباقيين لانا نلاحظ الفعل من
حيث كونه فعلا موصوفا بالفاعلية التي هي نسبة بينه وبين الفعل متاخرة عنه والزمان من
حيث كونه ظرفا للفعل فيتاخر عنه ولا اشكال في الواجب المعين وانما الاشكال في الواجب المخير وقد

وقع التعبد به اجماعا كما في خصال الكفارة المخيرة وهي العتق والصيام والاطعام واختلفوا في تقديره فقال
بعض الاصوليين الواجب الجميع لكنه يسقط بفعل البعض وقال اصحابنا ومحققو المعتزلة ان الامر بالاشياء على التخيير
يقتضي وجوب كل واحد منها وجوبا على التخيير بمعنى انه لا يجوز للمكلف الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وبايها
اتى خرج عن العهدة وكان آتيا بالواجب بالاصالة لا بدله وهو مخير في تعيين ما شاء منها وقال الاشاعرة و
الفقهاء الواجب واحد لا بعينه قال فخر الدين لا فرق بين هذين القولين في المعنى اصلا لان مراد الاشاعرة والفقهاء
بوجوب الواحد لا بعينه ليس الا المعنى الذي ذكره المعتزلة وهذا اختيار المصنف ره عقيب اختياره وجوب الجميع
التخييري بالمعنى الذي ذكره الاشاعرة والفقهاء لوجوب الواحد لا بعينه وصرح فيه بوجوب الواحد وعدم وجوب
الجميع كما ذكروه وادعى انه غير مستبعد ثم قال ان القائل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد ان يعينا القول ما قلناه
ان من كون الكل ايجاب المكلف لا يحل له ترك الجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وبايها اتى كان واجبا بالاصالة فهو حق
والا كان باطلا فان الفعل المخير فيه ان كان هو الواجب فقد وقع هذا القائل فيما فر منه لانه انما فر من القول
بوجوب الجميع لكونه ملزوما لترك الواجب اذ الاجماع واقع على جواز ترك اي خصلة منها شاء المكلف مع
قيامه بغيرها وهذا بعينه لازم له على تقدير وجوب الواحد لانه اذا اختار ذلك الواحد فقد جوز تركه والعدول عنه
الى غيره وان لم يخير لم يكن واجبا على التخيير المقدر خلافه فقال آخرون الواجب واحد معين عند الله غير
معين عندنا وهذا المذهب ينسبه كل من المعتزلة والاشاعرة الى الآخر ويتبرأ منه واتفق الفريقان
على فساده بدليل ان الواجب اذا كان واحدا معينا عند الله تعالى استحال ان يخير فيه اذ معنى التخيير فيه جواز تركه عند
الاتيان ببدله وكونه معينا عند الله يقتضي المنع من تركه لو اتى بغيره او لم يات فالجمع بينهما محال قال احتج قال
احتج المخالف بان المكلف اذا فعل الكل الخ اقول هذا اشارة الى حجة من زعم ان الواجب واحد معين مع الجواب اقول
الجواب عنها وتقريرها ان يقال لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف اذا اتى بالخصال الثلث
دفعة فاما ان يسقط الفرض عنه بالجميع وهو محال لان الاحاد جميعها واجبا على الجمع وهو باطل اجماعا واما بواحد
منها غير معين فيكون المؤثر وهو سقوط الفرض مستندا الى علة بالمطلق اعني احد الخصال من غير تعيين المعين ن
وهو محال لان الاثر المعين يستدعي علة موجودة في الخارج وكل موجود في الخارج فهو معين فما لا يكون

لا يكون معينا لا يكون موجودا في الخارج فلا يستند الاثر المعين اليه واما بكل واحد منها وهو محال ايضا والا
لزم اجتماع العلل الكثيرة على المعلول الواحد بالشخص وهو محال ايضا فتعين وجوب واحد معين وهو المطلوب
والجواب اختيار القسم الاخير وهو سقوط الفرض بكل واحد واحد ولا نسلم انه يلزم اجتماع العلل الكثيرة على
المعلول الواحد بالشخص انما يكون محالا ان لو كانت العلة بمعنى المؤثر اما اذا كانت بمعنى المعرف فلا استحالة فيه
وعلل الشرع معرفات للاحكام لا مؤثرات فيها ويمكن الجواب باختيار القسم الاول والمنع من لزوم الجمع
على سبيل الجمع على تقديره وانما يلزم ذلك ان لو لم يسقط الفرض الحاصل فيها الا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض
به عدم سقوطه بغيره والحق ان المسقط للفرض شيء واحد وهو الامر الكلي الصادق على كل واحد من الافراد وكون المجموع
او كل واحد من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الكلي لا لخصوصيته قال احتج الاخرون بان محل الوجوب الخ
اقول هذا اشارة الى حجة من زعم ان الواجب واحد معين عند الله تعالى لا عندنا والجواب عنها وتقريرها ان يقال
الوجوب وصف وجودي متعين فلا بد له من محل متعين ثم ان كان جميع الخصال لزم جمع المكلف بذلك وهو باطل اجماعا وان
كان بعضها فاما ان يكون غير معين فيلزم حلول المعين اعني الوجوب في المحل اعني ذلك البعض الذي ليس معينا وانه
محال لان ما لا يكون معينا لا يكون موجودا فكيف يكون محلا للموجود فتعين حلوله في واحد معين وليس عندنا اي فعلى
وهو ظ فتعين كونه معينا عند الله تعالى وهو اعلم المطلوب والجواب ان محل الوجوب هو كل واحدة من الخصال
لا من حيث خصوصيتها بل من حيث اشتمالها على الامر الكلي الصادق على كل واحد منها وهو كونها احد الخصال
الثلث وح لا يلزم وجوب الجميع على الجمع بل الملتزم لذلك وجود كل واحدة من حيث خصوصيتها وتعينها
فالخلط ونزع هنا من عدم التفطن لاختلاف الحيثيات على ان هذا لا يرد على الاشاعرة لان الوجوب عندهم
لا يكون حالا في الواجب لانه خطابه تعالى القائم بذاته تعالى بل متعلق به ومتعلق الخطاب الموجود لا يجب كونه موجودا
قال تذنيب يصح الامر بالشيئين على الترتيب الخ اقول هذا تفريع على ما تقدم من صحة ايجاب الاشياء المتعددة
لا على الجمع واعلم ان الامر بالشيئين او الاشياء لا على سبيل الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى كون الثاني غير مسقط للفرض
ما دام الاول مقدورا وقد يكون لا على الترتيب بل على البدل بمعنى كون كل واحد منها قائما مقام الآخر في سقوط الفرض
وايجاب الثواب والخروج عن العهدة وغير ذلك من توابع الوجوب كما تقدم في خصال الكفارة المخيرة وعلى
التقديرين فالجمع بين ذينك الشيئين قد يكون ممتنعا عقلا لحصول التضاد بينهما كالتوجه الى جهة معينة من الجهات

الاربع وغيرها عند اشتباه القبلة للصلوة وقد لا يكون فاما ان يكون حراما او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة اشار المصنف رحمه الله الى ذكر امثلتها الاول تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على الترتيب وهو متحقق في كل صورة يكون جواز الثاني فيها مشروطا بعدم الاول مثل اكل المباح والميتة عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بفقد الماكول المباح الثاني تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المرأة من كفوين فان الولي يجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا عن الاخر والجمع بينهما محرم الثالث اباحة الجمع بين ما وجب على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الامر بالتيمم مترتب على عدم الوضوء والجمع مباح الرابع اباحة الجمع بين ما وجب على البدل كستر العورة في الصلوة بثوبين كل منهما ساتر الى ستر اماما الخامس ندبية الجمع بين ما وجب على الترتيب كالجمع بين خصال الكفارة المرتبة مثل كفارة الظهار السادس ندبية الجمع بين ما وجب على البدل كالجمع بين خصال الكفارة المخيرة مثل كفارة الحنث فان الجمع بين الخصال الثلث منها وهي العتق والاطعام والكسوة مستحب قال البحث الثاني في الواجب الموسع الخ اقول قد عرفت ان وجوب الفعل باعتبار وقته ينقسم الى مضيق وموسع وذلك لان الوقت المظروف للفعل الواجب اما ان يكون مساويا له او زايدا عليه او ناقصا عنه والثالث غير جايز الا عند مجوز التكليف بما لا يطاق او يكون المقصود من التكليف القضاء كما لو بلغ الصبي او طهرت الحايض وقد بقي من وقت الصلوة مقدار ركعة والاول متفق على جوازه ويسمى مضيقا واما الثاني وهو المسمى بالموسع وهو محل الخلاف فذهب جماعة الى امتناعه لادائه الى جواز ترك الواجب والحق انه جايز عقلا وواقع شرعا اما الاول فللعلم الضروري بعدم استحالة قول السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا النهار اما في اوله او وسطه او اخره وفي اي وقت من هذه الاوقات الثلثة خطته امتثلت امري ولا نعني بالواجب الموسع الا هذا اذ لا يمكن ان يقال انه في هذه الصورة لم يوجب عليه شيئا ولا انه اوجب عليه الخياطة وجوبا مضيقا وذلك ظاهر فتحقق الايجاب الموسع ولامكان اشتراك اجزاء الوقت في المصلحة المقتضية لايجاب الفعل فيه واما الثاني فلقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن المعلوم ان ما بين الدلوك والغسق يفضل عن الصلوة الواجبة فيه اذ ليس المراد تطبيق اجزاء الصلوة على اجزاء الوقت اتفاقا وكذلك الواجبات التي وقتها مدة العمر كالنذور المطلقة وقضاء الواجبات ولوقوع الاجماع على ان المؤدي للفعل المامور به على الوجه المذكور في اي جزء كان من اجزاء الوقت يكون مؤديا للغرض وذلك مؤذن بان ايقاع الفعل في اي جزء كان من اجزاء

من اجزاء الوقت يكون مؤديا ما ولا يقاعه في غيره من تلك الاجزاء في تحصيل مصلحة الواجب وذلك مستلزم لوجوبه فيه اذ لو كان الفعل في بعض اجزاء الوقت غير محصل لمصلحة الواجب لكان اما مفوتا لها فيكون حراما او غير فيجب ايقاع الفعل مرة اخرى في جزء اخر غيره تحصيلا لتلك المصلحة وهما خلاف الاجماع واما المانعون منه فمنهم من زعم ان وجوب الصلاة مختص باول الوقت وبعده يصير قضاء وهو مذهب جماعة من الاشاعرة ومنهم من خصه باخره وزعم ان الماتي به في اوله يكون معجلا واجرى ذلك مجرى اداء الزكوة قبل وقتها وهو مذهب جماعة من الحنفية ومنهم من قال بان الفعل المؤدى في اول الوقت لا يعلم كونه واجبا او مندوبا بل يراعى فيه اخر الوقت فان ادرك الفاعل وهو بصفات المكلفين كان ما اتى به واجبا والا كان نفلا وهو منقول عن ابي الحسن الكرخي وهذه المذاهب الثلثة لا دليل على شيء منها فالقول بها تحكم اذ الوجوب انما يستفاد من الخطاب المذكور ونسبته الى الاجزاء على السواء فلا يترجح شيء منها على غيره اذ لو اختص ببعض اجزاء الوقت بدلالة الامر على ايقاع الفعل فيه دون الباقي لكان خروجا عن هذه المسئلة قال ولا حاجة الى العزم الذي هو بدل الخ اقول ذهب السيد المرتضى والجبائيان مع اعترافهم بالوجوب الموسع الى ان الصلوة المامور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها في اول الوقت الا بايجاد بدل لها وهو العزم على الاتيان بها في غيره من اجزاء الوقت الباقية قالوا لانه لو جاز تركها في اول الوقت لا الى بدل لم ينفصل عن المندوب اذ المندوب يجوز تركه لا الى بدل مع حصول الثواب بفعله والصلوة في اول الوقت على تقدير عدم ايجاب البدل بهذه المثابة واذا وجب البدل كان هو العزم للاجماع على كونه هو البدل على تقدير وجوبه وذهب ابو الحسين البصري وفخر الدين واكثر المحققين الى جواز الترك من غير بدل واختاره المصنف رحمه الله وهو الحق وانفصال ايقاع الصلوة في اول الوقت عن المندوب بكونه امتثالا للامر الجازم اذ الامر بايقاع الصلوة في الوقت محكم وايقاعها في اوله ووسطه واخره جزئيات له يتحقق كل واحد منها منها عليه وشركته للمندوب في جواز الترك وحصول الثواب لا يقدح في وجوبه مع انفصاله عنه بما ذكرناه واستدل المصنف على امتناع كون العزم بدلا بوجوه الاول ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة في اول وقتها لكان اما مساويا لها في جميع الامور المقصودة منها فيسقط فرض الصلوة به لهذا الامر فيصير فعل الصلوة مرة واحدة والعزم الذي هو البدل قائم مقامه في المقصود منه كما اذا اتى بالصلوة فيه نفسها اذ لا فرق بين الاتيان بالشيء وبين الاتيان ببدله المساوي له

في المقصود منه والا فهو مساو له في المقصود منها فيستحيل جعله بدلا عنها فان بدل الشيء ما يقوم مقامه ويسد مسده في جميع الامور المطلوبة منه الثاني ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة لكان اذا عزم في اول الوقت على الصلوة في ثانيه ثم حضر الوقت الثاني اما ان يسوغ له تاخير الصلوة الى الوقت الثالث اولا والثاني باطل اجماعا والاول اما ان يكون الى بدل او لا الى بدل والاول باطل لاستلزامه تعدد الابدال مع اتحاد المبدل وهو محال لان وجوب البدل على حد وجوب المبدل والثاني هو المطلوب لانه اذا جاز ترك الصلوة في الوقت الثاني لا الى بدل جاز تركها في الاول لا الى بدل للاتفاق على تساوي الوقتين في ذلك الثالث ان دليل وجوب العزم بدلا منتف فيكون مدلوله منتفيا اما الاول فلانه لم يوجد من الادلة سوى الامر بالصلوة في ذلك الوقت اذ الكلام على تقديره وهو غير دال على وجوب العزم بدلا عن الصلوة باحد اقسام الدلالة قطعا ولا ظهورا واما الثاني فلانه لولاه لزم تكليف ما لا يطاق احتج المخالف بان الصلوة يجوز تركها في اول الوقت الخ هذا اشارة الى حجة اصحاب ابي حنيفة الذاهبين الى اختصاص الوجوب باخر الوقت دون اوله ووسطه وان الصلوة فيهما نفل وتقريرها ان الصلوة يجوز تركها فيهما اجماعا فلا تكون واجبة في شيء منهما اذ الواجب ما لا يجوز تركه فما يجوز تركه لا يكون واجبا ثم ان ايقاع الصلوة فيهما موجب للثواب فيكون نفلا اذ لا معنى للنفل الا ما يجوز تركه مع حصول الثواب على فعله اجاب المصنف رحمه الله بان الفاصل بينهما اي بين الواجب الموسع في اول الوقت ووسطه وبين النفل وجوب العزم على الاتيان به عند الترك في الواجب الموسع وعدم وجوبه في النفل فان عني على راي السيد المرتضى رحمه الله بان وجوب العزم انما يثبت لكونه بدلا عن الصلوة في اول الوقت او وسطه فهو باطل كما تقدم من امتناعه وان عني انه يثبت لكونه من احكام الايمان من حيث ان العزم على ترك الصلوة حرام لكونه عزما على الحرام فان ترك الصلوة حرام فيكون العزم على الفعل واجبا لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين الا حال غفلة وهي غير مكلف فهو حق على تقدير تسليم هذه المقدمات وفرق الاخر بين المندوب وبين الواجب الموسع في اول الوقت بجواز ترك المندوب مطلقا والواجب الموسع بشرط الفعل بعده في الوقت الموسع وفيه نظر فان جواز الترك في اول الوقت متحقق فكيف يعقل اشتراطه بالفعل المتاخر عنه والتحقيق رجوع هذا الواجب الى الواجب المخير فكما ان الشارع امر المكلف بايقاع الفعل في اول الوقت او وسطه او اخره وجعل تخصيص احدها بايقاع الفعل فيه موكولا الى اختياره كما كان الحال في خصال الكفارة المخيرة وكما ان العدول من خصلة الى اخرى لا يوجب

لا يوجب رفع الوجوب عنها وكونها نفلا فكذا هنا ويؤيده انه لو كان نفلا في اول الوقت ووسطه لجاز ايقاعه فيهما بنية النفل وهو باطل اتفاقا واعلم ان الاقسام التي للواجب باعتبار المكلف والفعل والوقت تنقسم اليها المندوب ايضا قال البحث الثالث في الواجب على الكفاية وهو كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه الخ اقول اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين بعينه ويسمى واجبا على الاعيان كالصلوة والصيام والحج وقد يتعلق بتحصيله مطلقا لا من مباشر بعينه ويسمى واجبا على الكفاية وهو كالجهاد الذي قصد به حراسة المسلمين واذلال الكفار فمتى حصل ذلك من بعض المسلمين سقط عن الباقين لحصول مقصود الشارع وهو واجب على جميع المكلفين المخاطبين به بدليل توجه الذم اليهم ولحوق العقاب بهم عند اتفاقهم على تركه ومنعه قوم متمسكين بان تاركه لا يلحقه ذم ولا عقاب بتقدير قيام غيره به وتارك الواجب يلحقانه على ذلك التقدير فلا يكون واجبا وبان سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره بعيد واجيب عن الاول بالمنع من كبراه ان اراد بالواجب الواجب مطلقا وان اريد به الواجب على الاعيان كان اللازم من الحجة ان الواجب على الكفاية ليس واجبا على الاعيان وليس ذلك من محل النزاع ولا ملزوما له فانه لا يلزم من سلب الوجوب على الاعيان سلب مطلق الوجوب وعن الثاني بانه مجرد استبعاد لا حجة فيه وقد وقع مثله في قضاء المتبرع دين المعسر المطالب عن تحمل الدين والتكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرهم يقوم به سقط عنهم وان غلب على ظنهم ان غيرهم لا يقوم به وجب عليهم وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع وصار كالواجب على الاعيان وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطوائف وان كان يلزم ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيره هل يفعل هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن وفي هذا الكلام نظر لان التكليف به لو كان موقوفا على حصول الظن لسقط عند حصول الشك في قيام الغير به وهو باطل اتفاقا وسقوط الفعل عن المكلف بحصول ظنه الغالب بان غيره يقوم به ممنوع والا لما جاز له ان يفعله بنية الفرض ولان المسقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول المسقط الذي هو مدلوله قبله وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل انما يكون قبل قيامه بالفعل ظنا اما حصول الظن الغالب بان الغير قام به فيمكن ان يقال فيه انه لا يسقط الفعل عن المكلف الا ان اليقين بالتكليف بالفعل معلوم والمسقط له مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون والحق سقوطه بحصول الظن الغالب بالقيام

الوجه الشرط الشيء دون ذلك الظن الى جعل الشارع مجرد شهادة العدلين دون غيره كالقتل المستند الى القاتل
او الكافر واعلم انه لو قدم هذا البحث على الذي قبله كان اولى لان الكلام هنا في احد الاقسام اللاحقة للامر باعتبار
المامور بالفعل وهو ضروري في الامر وما قبله قسم من الاقسام اللاحقة للامر باعتبار تعيين وقت الفعل المامور به
وهو غير ضروري في الامر **قال** البحث الرابع ما لا يتم الواجب المطلق الا به الخ **اقول** لما فرغ من البحث عن
اقسام الوجوب شرع في البحث عن احكامه اللازمة له تحققا وارتفاعا وقدم الاول على الثاني لتقدم التحقق
على الارتفاع وبدأ باللازم الوجودي وهو الوجوب على اللازم العدمي وهو التحريم وجعل بازاء كل واحد من هذه
الاقسام بحثا الاول في ان وجوب الشيء مطلقا يستلزم وجوب ما يتوقف عليه واعلم ان الواجب على قسمين
احدهما ما يكون وجوبه مشروطا بامر زائد على الامور المعتبرة في التكليف كالزكوة المتوقف وجوبها على حصول
المال والحج المتوقف وجوبه على الاستطاعة وثانيهما ما لا يكون كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة الواجبة في حالتي
الطهارة والحدث الان وقوعها مشروط بالطهارة والاول لا نزاع في عدم وجوب ما يتوقف عليه ذلك الوجوب
والخلاف في الثاني فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق سواء كان شرطا
او سببا اذا كان مقدورا للمكلف وفصل السيد المرتضى والواقفية فقالوا ان كان ما يتوقف عليه الواجب
سببا لوجوده كان واجبا وان كان شرطا لم يكن واجبا والحق الاول وهو اختيار المصنف واحتج عليه بانه لو
لم يكن واجبا لزم احد الامرين وهو اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان ما يتوقف عليه ذلك الواجب المطلق اذا لم يكن واجبا جاز تركه وحينئذ اما ان يبقى ذلك الواجب
واجبا فيلزم تكليف ما لا يطاق لان حصوله حال عدم ما يتوقف عليه يكون ممتنعا والممتنع لا يكون مقدورا
او لا يبقى واجبا فيخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا واما بطلان كل واحد من قسمي التالي فظاهر وفيه نظر
فان الممتنع انما هو ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف عليه لا ايجابه حال عدم وجوب ما يتوقف عليه وليس الاول لازما
للثاني فانه لا يلزم من عدم ايجاب الشيء عدم ذلك الشيء في نفسه وايضا في ذكره بعينه وارد على تقدير
ايجاب ما يتوقف الواجب عليه فان ايجابه شرعا لا يستلزم وجوده بل يجوز عدمه عقلا فعلى تقدير عدمه عقلا
ان بقي التكليف بذلك الواجب لزم تكليف ما لا يطاق والا خرج الواجب عن كونه واجبا فما هو جوابكم عن
هذا فهو جوابنا والتحقيق ان وجوب الفعل لم يتحقق حال عدم ما يتوقف عليه ذلك الفعل لا بان يوقع

يوقع في تلك الحال بل في الحال الثاني بعده من حال وجود ما يتوقف عليه الفعل وحينئذ لا يلزم منه التكليف بما لا يطاق
ويتخرج هذا على قول الاشاعرة الذاهبين الى ان التكليف بالفعل عند مباشرته لا قبلها واحتج السيد المرتضى على
ما ذهب اليه اما على الجزء الاول من مدعاه وهو استلزام ايجاب الشيء ايجاب سببه فبان عند حصول
السبب يجب المسبب فيمتنع ان يوجب المسبب فيمتنع ان يوجب المسبب عند اتفاق وجود السبب
لانه حينئذ غير مقدور بل لوجوبه بسببه واما على الثاني وهو عدم ايجاب الشيء ايجاب شرطه فلان تحقق الشرط لا يجب
تحقق المشروط كالطهارة للصلوة بل يمكن ان يقع وان لا يقع فجاز التكليف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود الشرط
لبقاء القدرة عليه والجواب ان هذا التفصيل حق الا انه خارج عن محل النزاع لانه اذا كلف بايقاع المشروط عند
اتفاق وجود شرطه كان التكليف به مشروطا بوجود ذلك الشرط لا مطلقا وليس الكلام فيه بل في وجوب الشيء مطلقا
ثم نقول الدليل على ما ذكرناه ان السيد اذا قال لعبده اسقني الماء وهو على مسافة فان استلزم ايجاب سقيه الماء
ايجاب قطع المسافة التي هو شرطه فهو المطلوب وان لم يستلزم جاز له ترك السقي فعلى ذلك التقدير ان بقي
ايجاب السقي في تلك الحال لزم تكليف ما لا يطاق وان لم يبق لم يستحق ذما ولا عقابا والعرف يكذبه **قال**
ومن هذا الباب ايجاب الصلوتين عند اشتباه القبلة والثوبين وامتناع نكاح المشتبهة بالاجنبية ولو لم يعين
الطلاق وقلنا بصحته احتمل تحريم الجميع والاباحة لان الموجود محله صلاحية التاثير في الطلاق والمزال هو الاول
ليس بواجب كاف الطمأنينة لجواز تركه وهو اول جزء من الكل واجب بالتبعية لا بالاصالة الخ **اقول**
هذه فروع على المسألة المتقدمة وهي استلزام ايجاب الشيء مطلقا ايجاب ما لا يتم ذلك الشيء الا به واعلم
ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده والى ما يتوقف عليها صحته والى ما يتوقف عليها العلم بوجوده
والاول قد يكون عقليا كتوقف الحج على قطع المسافة فانه يمتنع عقلا ايقاع افعال الحج في مواضعها من دون
قطع المسافة التي بين مكان المكلف وبينها ويكون شرعيا كتوقف العتق على الملك المستفاد من قوله
لا عتق الا في ملك والثاني كتوقف الصلوة على الطهارة والثالث كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة
عند اشتباهها بجهة مغايرة لها على الاتيان بصلوتين الى كل واحدة منهما صلوة فان المكلف لا يعلم انه
صلى الى القبلة الا اذا اتى بهما وكذلك الصلوة في كل واحد من الثوب الطاهر والنجس المشتبه به لغير ضرورة
فانه لما كان مكلفا بالصلوة في الثوب الطاهر مع التمكن منه وكان علمه بالقيام بذلك انما يتحقق عند

فعل الصلوة الواحدة في كل منهما مرة كانتا واجبتين وكذا في جانب الترك فانه قد يجب عليه اجتناب
شيء ولا يمكنه العلم به الا باجتناب ما هو مشتبه به كما لو اشتبهت اجنبية باخته فانه يحرم عليه نكاحهما معا ما دام
الاشتباه باقيا لان اجتناب نكاح الاخت واجب ولا يتحقق العلم به الا باجتناب نكاحهما معا فكان واجبا ولو
طلق واحدة من زوجاته من غير تعيين فقد اختلف الفقهاء فيه فمنهم من قال بوقوعه ومنهم من منع
منه فان قلنا به احتمل تحريم الجميع لان اجتناب من وقع طلاقها منهن واجب ولا يتم العلم بذلك الاجتناب
الا باجتناب الجميع فكان واجبا وايضا فكل واحدة منهن يحتمل ان يكون هي المطلقة فيحرم نكاحها تغليبا لجانب
الحرمة ويحتمل الحكم ببقاء الاباحة لان الطلاق شيء معين في نفسه فيمتنع حصوله في محل مبهم غير معين فقبل التعيين
لا يكون الطلاق موجودا بل الموجود امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند اقترانه بالتعيين والفرق بين الفرع والفروع
الثلثة المتقدم عليه ان الواجب هناك في كل فرع شيء واحد معين متميز عن الاخر في نفس الامر وحصول الوجوب
في الاخر لاشتباهه به وعدم امتيازه عنه عندنا واما هنا فليس كذلك فان المطلقة واحدة مبهمة
غير معينة لا في نفس الامر ولا عند المكلف ووجوب الاجتناب متساوي النسبة الى الجميع من غير ترجيح لواحدة
منهن على غيرها واما الزائد على الاقل في ما يكفي في امتثال الامر وهو ما لا يتقدر بقدر كالطمأنينة في
الركوع في الصلوة ومسح بعض الرؤس فقد اختلفوا في وجوبه فقال قوم به لانه لا امتياز لبعض الاجزاء فيه
عن البعض فالكل امتثال الامر فكان واجبا ومنعه الاخرون لان ذلك الزائد يجوز تركه والاقتصار على ما دونه
فلا يكون واجبا وفيه نظر فانه لا يلزم من جواز تركه والاقتصار على ما دونه عدم وجوبه مطلقا فان الخصال الواجبة
على التخيير بهذه المثابة نعم يلزم منه عدم وجوبه على التعيين لكن عدم الخاص وهو الوجوب المعين لا يستلزم
عدم العام وهو مطلق الوجوب فلا امتناع في التخيير بين الاتمام والقصر وكذا في قراءة سورة وبعضها بعد الحمد
في بعض الصلوات وهذا ان امكن الاتيان بالاقل من دون الزائد فاما اذا لم يمكن كان الزائد واجبا
لانه حينئذ مما لا يتم الواجب الا به واما صيام جزء من الليل وغسل جزء من الرأس فانهما تابعان لوجوب
صوم النهار وغسل الوجه لما بينهما من التقارب وتوقف العلم بصوم النهار بتمامه وغسل الوجه باجمعه عليهما فهما
مما لا يتم الواجب الا به واما الصلوة في الدار المغصوبة فهي باطلة ولا يسقط بها الفرض عند اصحابنا واليه ذهب
الجبائيان واحمد بن حنبل وهو مروي عن مالك ووافق على ذلك القاضي ابو بكر من الاشاعرة وفخر الدين الا في سقوط

في سقوط الفرض بها فانه قال انه مع بطلانها لنا ان الصلوة ماهية مركبة من امور احدها الحركات والسكنات
وهما ماهيتان مشتركتان في شيء واحد وهو شغل الحيز اذ الحركة عبارة عن شغل الحيز بعد شغل حيز
اخر قبله والسكون عبارة عن شغل حيز واحد اكثر من زمان فاذن شغل الحيز جزء ماهية الصلوة في الدار
المغصوبة وهو منهي عنه فلو كانت الصلوة في الدار المغصوبة مامورا بها لكان ذلك الشغل مامورا به لان الامر
بالشيء ملزوم للامر بما لا يتم ذلك الشيء الا به على ما تقدم فيكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه في حالة
واحدة وانه محال وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على كون الصلوة في الدار المغصوبة غير مامور بها ولا يلزم
من ذلك كونها باطلة ولا كونها غير مجزية وانما يلزم ذلك لو لم تشتمل الصلوة على المامور به اما على هذا
التقدير وهو الواقع فلا لانه ان المامور به هو الصلوة مطلقا وهو جزء من الصلوة في الدار المغصوبة ووجود
الكل ملزوم لوجود الجزء فاذن حصول الصلوة في الدار المغصوبة مستلزم لحصول الصلوة المامور بها اعني
مطلق الصلوة وايضا ولا نسلم ان شغل الحيز منهي عنه اذ لو كان كذلك لكان الخروج منهيا عنه ضرورة كون
ذلك الشغل جزءا منه فيكون الشغل مامورا به منهيا عنه في حال واحد وهو ما ادعيتم استحالته والحق
ان نفي الصلوة في الدار المغصوبة منهي عنها لكونها مضادة للخروج المامور به والامر بالشيء يستلزم النهي
عن ضده على ما يأتي والنهي في العبادات يدل على الفساد واحتج المخالف بان الصلوة في الدار المغصوبة
لها اعتباران يغاير كل منهما الاخر ويصح انفكاكه عنه وهما كونها صلوة مطلقة وكونها صلوة مطلقة وكونها
تصرفا في المغصوب واذا تعددت بالاعتبار جاز ورود الامر والنهي عنها باحد ذينك الاعتبارين والامر بها بالاعتبار
الاخر كما في الصلوة في الامكنة المكروهة كالحمام ومعاطن الابل وجواد الطرق وجوف الوادي فانها واجبة
باعتبار كونها صلوة ومكروهة باعتبار ايقاعها في الامكنة المكروهة وكما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب
ولا تدخل هذه الدار فدخل وخاط فانه يحسن مدحه على الخياطة وذمه على الدخول والجواب ان الكلام
في الصلوة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر وقد عرفت ان الامر
بالشيء امر بلوازمه فلو كانت هذه الصلوة مامورا بها لكان الغصب مامورا به مع كونه منهيا عنه هذا
خلف وليست كذلك الصلوة في الامكنة المكروهة فان النهي هناك انما هو عن امور مفارقة للصلوة
غير لازمة لها كنفار البعير عند الصلوة في المعاطن والتعرض للسيل عند الصلوة في جوف الوادي ومنع المارة

عند الصلوة في جادة الطريق والتوضي لترشح اللام عند الصلوة فيه فكأن الشارع قال لا تتوضأ بالصلوة في المعاطن
ولا تمنع المارة بجلوسك في الجادة وكذا باقيها وهذه الامور غير لازمة للصلوة بخلاف الغصب عند الصلوة في الدار
المغصوبة على ان بعض الناس ذهب الى بطلان الصلوة في الامكنة المكروهة والمثال المذكور غير مطابق لان دخول
الدار يشتمل من المناط بخلاف الحركات والسكنات في الدار المغصوبة فانها اجزاء الصلوة فيها وفيه نظر فان سبب
الكراهة ان كان لازما للصلوة في الامكنة المكروهة ساوى الغصب بالنسبة الى الصلوة في الدار المغصوبة وان كان
مفارقا لم تكن الكراهة لازمة للصلوة في تلك المواضع وهو باطل اتفاقا لانا ننقل الكلام الى الصلوة حال حصول
سبب الكراهة فانه قد اجتمع وصفا الوجوب والكراهة في حالة واحدة وهما تضادان على انا نمنع من كون
ما ذكرتم سبب الكراهة قال الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد الخ اقول قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين
الاولى في ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام والمراد بالضد العام ترك ذلك الشيء الذي يشتمل عليه كل
واحد من الاضداد الوجودية اعني الافعال المنافية لذلك الشيء كالقيام مثلا فانه يضاد تركه بالذات وما يشتمل
على ذلك الترك من الاوضاع كالاضطجاع والاستلقاء والجلوس بالعرض واعلم ان الناس قد اختلفوا في ذلك
فمنع منه جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وصار اليه محققو الفريقين من المتأخرين وهو اختيار المصنف ره
واحتج عليه بان الامر بالشيء دال على الوجوب والوجوب مركب من الاذن في فعله والمنع من تركه والدال على المركب
دال على كل جزء من اجزائه بالتضمن فاذن الامر بالشيء دال على المنع من تركه بالتضمن ونعني باستلزام
الامر بالشيء النهي عن ضده الا هذا القدر وايضا تحصيل الواجب اعني المامور به انما يتم بترك ضده وما
لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا نعني بالنهي عن الضد الا وجوب تركه المسئلة الثانية في بيان الادلة
ما احتج به الاشاعرة وهو ان التكليف بالمحال جائز فيجوز ان يامر الشارع بالشيء وضده معا وح لا يكون الضد
منهيا عنه فبطل الاستلزام الثاني ما احتج به ابو الحسين البصري وبعض متأخري الاشاعرة وهو ان الامر بالشيء قد
يكون غافلا عن ضده وح لا يتحقق النهي عنه لاستدعاء النهي عن الشيء كونه متصورا للناهي والجواب عن الاول
المنع من جواز التكليف بالمحال ومن بطلان الاستلزام على تقديره وما ذكره من جواز الامر بالشيء
وضده معا لا يدل على انتفاء الاستلزام اذ غاية ما يدل عليه كون كل واحد من الشيء وضده مامورا به مطابقة
منهيا عنه تضمنا وليس ذلك بمحال الا على التقدير وعن الثاني المنع من جواز غفلة الامر بالشيء

بالشيء عن ضده العام الذي هو الترك لما تقدم من كون الامر بالشيء دالا على وجوبه وهو عبارة عن
الاذن في فعله والمنع من تركه فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك حتما فيكون متصورا للترك قطعا
واما الاضداد الوجودية المنافية للمامور به كالقيام بالنسبة الى القعود والحركة بالنسبة الى السكون
واشباه ذلك فقد تتحقق غفلة الامر عنها حالة الامر بضده لكن ذلك لا ينافي المامور به ماهيته على الكونه
مستلزما لعدمه فالمنافاة الذاتية ليست الا بين وجود المامور به وبين عدمه واما المنافاة بينه وبين
اضداده الوجودية فهي غير معينة فكان الامر به مستلزما للنهي عنها بالعرض لاشتمالها على الضد بالذات المسئلة الثانية
في ان ما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا خالف في ذلك ابو القاسم الكعبي وبعض الفقهاء اما الكعبي فزعم ان المباح واجب واما
الفقهاء فقالوا بوجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض مع جواز تركه لهم والحق الاول لنا ان الواجب ما لا يجوز تركه
فلو كان صادقا على ما يجوز تركه لزم اجتماع النقيضين واحتج الكعبي بان المباح ترك للحرام وترك الحرام
واجب فيجب المباح واجب والجواب المنع من كون المباح ترك الحرام بل قد يترك به الحرام ولا يلزم من وجوب الترك
وجوب ما به يحصل الترك مع امكان حصوله بغيره والترك قد يحصل بسبب الفعل وعند من يجوز خلو المكلف عن
الاخذ والترك ويقول بغير المباح كالواجبات والمندوبات والمحرمات وبهذا يظهر الجواب عما اورده بعض المتأخرين
وهو ان ترك الحرام لا يتم الا باحد هذه الافعال فيكون احدها لا بعينه واجبا ويلزم الكعبي كون المندوبات بل
المحرمات اذا ترك بها حراما اخر واجبة وانتفاء الاحكام الخمسة ما عدا الواجب والحرام وهو خلاف الاجماع
ويعتذر بانه لا امتناع من كون الشيء واجبا وحراما او مندوبا وواجبا باعتبارين كما ذكروا في الصلوة في الدار
المغصوبة فيتأول الاجماع بان هذه الاحكام لاحقة للفعل بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن توقف ترك
الحرام عليه واحتج الفقهاء على قولهم وهو وجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض بان ما ياتون
به بعد زوال اعذارهم يكون قضاء لما سبق لوجوبه عليهم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهؤلاء قد
شهدوا الشهر فيجب عليهم صومه ولان كلا من هؤلاء ينوي فيما ياتي صومه قضاء رمضان ويسميه بذلك وهو
يعطي وجوبه ولانه مقدر بقدره فيكون بدلا عنه كغرامات المتلفات والجواب ما تقدم من المنافات
بين وجوب الشيء وجواز تركه فلو تحقق في شيء لزم اجتماع المتنافيين وانه مح ولان الترك مما يوجب
فلو كان الفعل واجبا ايضا لزم تكليف ما لا يطاق ونمنع شمول الاية لهم بل الاية دالة على وجوب العدة من

الايام الاخر والقضاء لا يتوقف على تحقق وجوب الاداء بل على تحقق سبب الوجوب كما تقدم وهو الجواب عن التسمية
وموافقة الشيء لغيره في مقداره لا يدل على كونه بدلا عنه على انا نقول على سبيل الاجمال ان ما ذكرناه من ثبوت
التنافي بين الوجوب وجواز الترك امر قطعي فلا يعارض بمثل هذه الامارات المفيدة للظن الضعيف
عند عدم المعارض قال البحث الرابع اذا نسخ الوجوب بقي الجواز الخ اقول لما فرغ من البحث عن الاحكام
اللازمة للوجوب حال تحققه شرع في الحكم اللاحق له حين رفعه وهو نسخه واعلم ان وجوب الشيء اذا نسخ هل يبقى
جوازه ام لا ذهب فخر الدين واتباعه اليه ومنعه الغزالي والمعتزلة اختار هنا مذهب فخر الدين وفي النهاية مذهب
الغزالي واحتج على ما اختاره هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال المقتضي للجواز موجود والمانع
منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الامر متحقق وهو مقتض للوجوب على ما تقدم والوجوب ماهية
مركبة من جواز الفعل والمنع من الترك فيكون مقتضيا لكل منهما ضرورة كون المقتضي للمركب مقتضيا لكل فرد من افراده
اذ هو نفس المركب واما كون المانع منه مفقودا فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل ما عدا نسخ الوجوب وهو
غير صالح للمانعية لانه يقتضي رفع الوجوب المركب من الجزئين المذكورين ورفع المركب قد يكون برفع جزئيه
معا وقد يكون برفع احدهما فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص فاذن لا دلالة لنسخ الوجوب على
رفع الجواز فلا يكون مانعا منه وهو المطلوب واما الثاني فظاهر واعترض المصنف في النهاية بالمنع من بقاء الجواز الثاني
الذي هو جنس للواجب والمباح لان رفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا ومع بقاء المقتضي لان
التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضيا قطعا وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع
ببقاء الاخر لجواز رفع المركب برفع ذلك الاخر او برفعهما معا وفيه نظر فان بقاء الجواز لتحقق مقتضيه اولا
والاصل استمراره والظاهر لا يرتفع بالمحتمل قوله التقدير انه منسوخ ولا يبقى مقتضاه قطعا قلنا التقدير انما هو نسخ
الوجوب لا نسخ الامر الذي هو مقتض للجواز وح لا يتحقق القطع بعدم بقاء ذلك الجواز لاحتمال رفع الوجوب
لرفع الجزء الاخر اعني المنع من الترك قوله وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه
القطع ببقاء الاخر لجواز ان يكون رفع المركب برفع ذلك الاخر او برفعهما قلنا انا لا ندعي القطع ببقاء
الجواز بل نوع ظهور بقائه وهو ظاهر غير مناف لتطرق الاحتمالين المذكورين فان قلت رفع الوجوب
الذي هو مقتضى الامر يستلزم رفع الامر ضرورة استلزام ارتفاع المعلول ارتفاع علته وح يرتفع

يرتفع الجواز ايضا لارتفاع مقتضيه ويبقى الحكم كما كان قبل ورود الامر من تحريم او اباحة او غيرهما
قلت الاستلزام انما يتحقق اذا كان الامر مقتضيا للوجوب مطلقا من غير شرط وليس كذلك فان اقتضاه
الوجوب مشروط بعدم طريان الناسخ على مقتضاه وح لا يستلزم ارتفاع الوجوب ارتفاع مقتضيه اعني
الامر لجواز ارتفاعه بارتفاع شرط تحققه بل الظاهر ذلك واحتج الغزالي بان الجواز الذي جعل جزءا من
الوجوب اما ان يكون بالمعنى الخاص اعني رفع الحرج عن الفعل والترك معا او بالمعنى الاعم اعني جنس الواجب
والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل مطلقا والاول باطل لانه مناف للوجوب ضرورة استلزام
الوجوب ثبوت الحرج في الترك وهو مناقض لرفع الحرج عنه الذي هو جزء مفهوم الجواز بالمعنى المذكور
والثاني لا يعقل متحققا بنفسه بل لا بد من فصل يقومه وهو الحاق الحرج بالترك كما في الوجوب او برفعه كما في المندوب [illegible]
والمباح وهو هنا مقيد بفصل هو ثبوت الحرج في الترك فاذا ارتفع هذا الفصل ارتفع الجنس لاستحالة بقائه
منفكا عن فصل والجواب المنع من استلزام ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس وانما يلزم ذلك
ان لو لم يتحقق عند ارتفاعه الفصل الاخر اما مع تحقق الفصل الاخر فلا لان الجنس يحتاج الى فصل
ما من غير تعيين ولا ريب في ان رفع الحاق الحرج بالترك يوجب تحقق عدمه الفصل وهو الاخر والمراد
بالبقاء في قوله بل شرط له فيبقى الاخر الثبوت او في ثبت الاخر لانه لم يكن متحققا من قبل وانما كان ابتداء
ثبوته عند ارتفاع نقيضه ولفظ البقاء يدل على الثبوت الذي هو جنس للحدوث بالتجوز ووجه
التجوز هنا اما من باب اطلاق اسم الكل على الجزء او تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه قال الفصل الثالث
في المامور به الخ اقول لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث متعلقه وهو الفعل المامور به والمامور
وقدم البحث في المامور به على البحث عن المامور لدلالة الامر عليه بمجرد ذكره من غير احتياج الى قرينة
وافتقاره في دلالته على المامور الى انضمام قرينة كمواجهته بالخطاب او ذكر لفظ اخر يدل عليه فان والاستفادة له
قولك اضرب يدل على الضرب المامور به بمجرد ذكره ولا يدل على المامور الا بقرينة مواجهته بالخطاب
وكذلك قولك ليضرب زيد فانه انما دل على زيد بلفظ الموضوع له ولولاه لم يفهم من مجرد قولك ليضرب
واعلم ان الناس اختلفوا في تكليف ما لا يطاق فذهب اصحابنا كافة والمعتزلة الى امتناعه مطلقا سواء
كان الفعل ممكنا في نفسه كالطيران في الهواء او ممتنعا كاعدام القديم والجمع بين الضدين والطبق

وافترقالها

الاشعرية على جوازه واختلفوا في وقوعه فقال به شيخهم ابو الحسن الاشعري تارة ومنعه اخرى واتفق اصحابه
فمنهم من وافقه في الوضع ومنهم من وافقه في المنع ثم فصل آخرون فقالوا بوقوع التكليف بالممتنع
بالغير ومنعوا من التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين واليه مال الغزالي وصاحب الاحكام لنا ان التكليف
~~بالمحال لذاته كالجمع~~ بما لا يطاق قبيح فهو غير واقع من الله تعالى بيانه تكليف ما لا يطاق غير واقع من الله تعالى
اما القبح فهو معلوم بالضرورة فان كل عاقل يجزم بقبح تكليف الاعمى نقط المصاحف والزمن الطيران في الهواء
والعاجز نقل الكواكب عن مواضعها وجعل القمر ابيض والثلج اسود ويقطع بسفه من وقع منه ذلك الى السفه
والجهل واما الكبرى فقد قررناها في علم الكلام ثم اي عاقل يرضى لنفسه تنزيه المخلوق عن هذه الامور
لقبحها وينسبها الى الخالق تعالى مع نقص المخلوق وكمال الخالق واحتجت الاشعرية بوجوه الاول انه تعالى كلف
الكافر الذي علم منه استمراره على الكفر بالايمان اتفاقا والايمان ممتنع الوقوع منه اذ لو كان ممكنا لم يلزم
من فرض وقوعه محال والتالي باطل لانه لو فرض لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال لذاته فكذا الملزوم
الثاني واللازمة بيّنة بنفسها الثاني ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ومتى كان كذلك كان تكليف العبد بها تكليفا
تكليفا بما لا يطاق اما الاول فلانها لو لم تكن مخلوقة لله تعالى لكانت من فعل العبد ضرورة امتناع صدور الفعل
لا عن فاعل وانحصاره في الله تعالى وعباده والتالي باطل لان العبد ان لم يتمكن من الترك كتمكنه من الفعل
لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجيح جانب الفعل على الترك على مرجح لزم ترجيح احد طرفي الممكن
على الآخر من غير مرجح وهو محال بالضرورة وان توقف فان وجد الفعل بذلك المرجح فذلك المرجح ان كان
من فعله لزم التسلسل وان كان من فعل الله تعالى ثبت المدعى وكذا ان لم يجب الفعل عند حصول المرجح
واما التالي فكذلك الثالث ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان اتفاقا والايمان عبارة عن تصديق
الشرع اي اعتقاد صدقه في جميع ما اخبر به ومن جملة ما اخبر به ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار مكلفا
باعتقاد صدقه وباعتقاد عدم صدقه وهذان الاعتقادان ايضا متضادان لاستحالة الجمع بينهما والا
لزم اجتماع النقيضين اذ اعتقاد عدم اعتقاد صدقه انما يتحقق عند عدم اعتقاد صدقه الذي
هو نقيض اعتقاد صدقه فالتكليف بهما تكليف بالجمع بين الضدين وهو محال لذاته فكان تكليفا بما لا
يطاق الرابع التكليف اما ان يتوجه الى المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان

رجحان احد الداعيين على الآخر وعلى كل حال فالتكليف باحد الطرفين اعني الفعل والترك يكون تكليفا بما لا يطاق
اما على التقدير الاول فظاهر لان حال الاستواء يكون الترجيح ممتنعا فالتكليف به يكون تكليفا بالممتنع وهو غير
مقدور له واما على التقدير الثاني فلان الراجح يكون واجبا والمرجوح ممتنعا وكل منهما غير مقدور فالتكليف باحدهما تكليف
بما لا يطاق وهو المطلوب والجواب عن الاول ان فرض العلم بعدم الايمان المفروض العدم هو بعينه فرض عدم الايمان اذ العلم
مشروط بالمطابقة للمعلوم ولم يكن امتناع الايمان المفروض العدم لامتناع انقلاب الفرض وهو لا يؤثر في امكان الايمان
الثابت له لذاته بمعنى انه غير ممتنع له لان ما بالذات لا يتصور ارتفاعه عنه بسبب عارض من فرض وغيره والتكليف
بالفعل انما هو مشروط بامكانه الذاتي وهو متحقق وايضا هذا الدليل لو صح لزم نفي قدرته تعالى لانه تعالى عالم بجميع المعلومات
واذا كان ما علم وجوده واجبا وما علم عدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور لم يبق لله تعالى مقدور اصلا وذلك باطل بالاتفاق
وعن الثاني ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر بدليل ان الجائع اذا حضره رغيفان متساويان تناول
احدهما وكذا العطشان اذا حضره اناآن متساويان فانه لا بد وان يتناول احدهما لا لمرجح وايضا معارض بالله تعالى
فانه تعالى ان لم يقدر على الترك كما يقدر على الفعل لم يكن قادرا وان قدر عليه فان افتقر الى مرجح يرجح احدهما على الآخر
نقلنا الكلام الى ذلك المرجح وتسلسل وان لم يفتقر الى مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وجوابكم عن هذا هو جوابنا عن
شبهتكم وعن الثالث المنع من التكليف بالتصديق فان تكليفه باعتقاد عدم ايمانه من حيث اخباره عنه به
وتكليفه بايمانه لا من هذه الحيثية فلا تضاد واجيب ايضا بالمنع من تكليفه بتصديقه في عدم ايمانه وان كان عليه
اخبر به الا لو ورد ذلك بعد موت ابي لهب كما قاله بعضهم او حال غفلته او لانه لا يجب عليه اعلام كل مكلف بما
اخبر به وتكليفه بتصديق الشرع في جميع ما اخبر به انما هو على سبيل الاجمال والا لزم تكليف كل مسلم بمعرفة ما اخبر به لكنه
اعتقاد صدقه وهو باطل اتفاقا قوله ويمنع التكليف بالتصديق في الاخبار عن المكلفين بالايمان اشارة الى جواب
حجة اخرى لهم قريبة من الوجه الثالث لم يذكرها طاب ثراه في هذا الكتاب تقريرها ان الله تعالى اخبر عن قوم معينين
بانهم لا يؤمنون بقوله تعالى سواء عليهم أانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون مع انه تعالى كلفهم بالايمان اتفاقا
ومع ذلك يلزم تكليفهم بالجمع بين الضدين كما مر تقريره في الوجه الثالث او كون ايمانهم ممتنعا لاخبار الله تعالى بعدمه
اذ لو كان ممكنا وفرض وقوعه لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا واجاب طاب ثراه عنه بالمنع من لزوم
تكليف الضدين لجواز ورود هذا الاخبار حال غفلتهم وخروجهم عن قاعدة التكليف او نقول انما يلزم التكليف

بالضدين ان لو كلفوا بتصديقه في كل ما اخبر به مفصلا وهو ممنوع كما تقدم وعلى التقدير الآخر فالجواب بعدم استحالة ايمانهم واخباره تعالى
بعدمه لا يؤثر في امكانه الذاتي لان اخباره تعالى تابع لعلمه التابع لعدم ايمانهم فلا يكون مؤثرا فيه ولو كان اخباره تعالى مقتضيا
لوجوب المخبر به وانتفاء نقيضه لزم انتفاء قدرته تعالى على ما اخبر به نفيا واثباتا مما تعلق به وعده ووعيده وغير
ذلك من انواعه وهو باطل بالاتفاق وعن الرابع ان التكليف بالفعل ثابت حال استواء الداعي الى الطرفين ومتعلقه
ايقاع الفعل الذي يلي تلك الحال بل فيما بعد مع ان هذا الوجه عائد في حق الله تعالى وجوابكم عنه هو جوابنا واعلم انه لا خلاص
للاشعري عن المعارضة بالله تعالى من هذه الوجوه كما قد بان لك من كونه ملزوما باحد الامرين اما كونه تعالى غير قادر او
القدح في حججه على كون العبد غير قادر والباء في قوله طاب ثراه بالايمان من قوله ويمنع تكليف الضدين في الاخبار عن المكلفين
بالايمان يتعلق بالمكلفين لا بالاخبار لانه تعالى اخبر عنهم بعدم الايمان قال البحث الثاني الامر بفروع الشريعة
الخ اقول اتفق اصحابنا واكثر المعتزلة والاشعرية على ان الكفار مامورون بفروع الشريعة كالصلوة و
الزكوة والحج كما انهم مامورون بالايمان وخالف في ذلك جمهور الحنفية وابو حامد الاسفرائني من فقهاء
الشافعية ومن الناس من قال يتناولهم النهي دون الامر ولا ثمرة لهذا الاختلاف في احكام الدنيا لانا نتفق
على انهم ما داموا كفارا فانه يمتنع منهم الاقدام على الصلوة واذا اسلموا لم يجب عليهم قضاؤها وانما ثمرته
في الآخرة وهو انهم هل يعذبون على ترك هذه الفروع كما يعذبون على ترك الايمان ام لا احتج اصحابنا
ومن وافقهم على مختارهم بوجوه ذكر المصنف طاب ثراه منها ثلثة الاول ان المقتضي لوجوب هذه العبادات
عليهم ثابت والمانع منه منتف فوجب القول به اما الاول فلاندراجهم تحت الاوامر الموجبة للعبادات
كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى ان اعبدوني هذا صراط مستقيم وهذا خطاب لبني آدم ع
وقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة واما انتفاء المانع
فلانه ليس الا الكفر اذ التقدير ذلك وهو غير صالح للمانعية لان الكفار قادرون على ازالته بايجاد
ايمانهم وايقاع العبادات بعده كما يتمكن المحدث من ازالة الحدث بالطهارة وايقاع الصلوة بعدها وفيه
نظر للمنع من وجود المقتضي ولا دلالة للآيتين الاولتين عليه لاحتمال كون العبادة المامور بها
فيهما عبارة عن الايمان لصدق العبادة عليه فانها مأخوذة من التعبد وهو التذلل والخضوع وهما موجودان
فيه والآخريان غير جاريتين على عمومهما لخروج العبد والفقير المتمكنين من الحج من الآية الاولى

الاولى ومن لم يتحقق شرائط ايتاء الزكوة فيه من الآية الثانية فاذا لا حجة فيهما على المطلوب لما يأتي من كون العام المخصوص
ليس حجة الثاني انه تعالى عاقبهم على ترك هذه الفروع ومتى كان كذلك لزم كونها واجبة عليهم اما الاول فيدل عليه آيات
الاولى قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب
بيوم الدين عللوا كونهم في سقر بهذه الاشياء المذكورة من جملتها ترك الصلوة واطعام المسكين قيل عليه انه
حكاية قول الكفار وهو ليس حجة لجواز كذبهم كما في قوله تعالى حكاية عنهم ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم الله
جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن يجوز ان المراد بالمصلين المسلمين فانه قد يطلق لفظ المصلين ويراد
به المسلمون كما جاء في الحديث نهيت عن قتل المصلين ويراد المسلمون فقط سلمنا لكن لا نسلم تعليلهم كونهم
في سقر بتركهم الصلوة والزكوة وانما عللوا بالجميع الذي من جملته تكذيبهم بيوم الدين ولا يلزم من كون الجميع علة كون
كل واحد من افراده كذلك واجيب بانه لو كان كذبا لبين الله تعالى كذبهم فيه والا لم يكن في حكايته عنهم فائدة مع
ان كلامه تعالى يجب حمله على ما هو اكثر فائدة والمواضع المذكورة حكاية عنهم قد بين الله تعالى كذبهم فيها بقوله عقيب الاول
انظر كيف كذبوا على انفسهم والثانية بقوله بلى والثالثة بقوله ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون
وحمل المصلين على المسلمين وان امكن لكن حمل مطعم المسكين عليهم غير ممكن ولولا كون كل واحد من الافراد له مدخل
في استحقاق العقاب لم يحسن انضمامه الى الباقي وجعله جزءا من المؤثر وفيه نظر فان المطعم انما يتم بكونه مؤثرا لا بكونه
جزءا من المؤثر ويمنع من عدم امكان حمل مطعم المسكين على المسلمين الآية الثانية قوله تعالى والذين لا يدعون
مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب الاية
يوم القيمة جعل الله تعالى العذاب المضاعف جزاء لهم على الافعال المذكورة ومن جملتها قتل النفس والزنا وهذا لا يرد
على القائل بالتفصيل بل هو دليل على جزء مدعاهم وانما يرد على الحنفية وابي حامد وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم
ان ذلك كناية عن الجميع بل الظاهر انه كناية عن الاول وهو الشرك لان ذلك اشارة الى البعيد واما ثانيا فلانه
لا يلزم من ترتب العذاب على الجميع ترتبه على كل واحد من افراده الآية الثالثة قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب
وتولى ذمه على ترك الجميع ومن جملته الصلوة فيكون مذموما على تركها وفيه نظر للمنع من الملازمة اذ لا يلزم
من ذمه على مجموع ذمه على كل واحد من افراده كما تقدم والظاهر ان الله تعالى اخبر عنه بنفي الايمان باطنا وظاهرا فعبر
عن الاول بقوله فلا صدق وعن الثاني بقوله ولا صلى واخبر عن كفره باطنا وظاهرا وعبر عن الاول بقوله ولكن

كذب وعن الثانى بقوله تعالى وتوبوا الى الله اعلم واما الثانى فظ اذ لا معنى للواجب عليهم الا انهم يعاقبون او يذمون على تركه الثالث ان الكفار يتناولهم النهى عن الفروع وترك كذلك وجب ان يتناولهم الامر بها اما الاول فللاجماع على انهم يحدون على الزنا ويقطعون على السرقة ولولا تناول النهى لهم لما كان كذلك واما الثانى فلان النهى انما يتناولهم ليكونوا متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز عن المنهى عنه بمكان المناسبة والاقتران وهذا المعنى حاصل بعينه فى الامر فانهم عند تناول الامر لهم يكونون متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاتيان بالمامور به وفيه نظر للمنع من كون الوصف المذكور علة على تقدير تسليم لا نسلم تحققه فى الفرع فان مساواة المصلحة الحاصلة للمكلف بسبب اجتناب المنهيات للمصلحة الحاصلة بسبب امتثال الاوامر غير معلوم احتج المخالف بان العبادة كالصلوة لو وجبت على الكافر فاما ان تجب عليه حال الكفر او حالة الايمان والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية بينة بنفسها واما بطلان الاول فظ لان الصلوة الشرعية ممتنعة منه حالة الكفر والممتنع لا يكون مقدورا فلا يقع التكليف منوطا بالقدرة واما بطلان الثانى فللاجماع على سقوطها عنه بالاسلام ولقوله عم الاسلام يجب ما قبله والجواب المنع من امتناع الصلوة حال الكفر انما الممتنع ايقاعها حال الكفر من حيث انها حال الكفر ونحن نقول انه مكلف بذلك بل نقول انه مكلف فى حال الكفر بايقاع الصلوة مطلقا او فى ثانى الحال بان تقدم الايمان عليها كالمحدث فانه مكلف بالصلوة وفاقا لا بان يوقعها حالة الحدث بل بان يوقعها فى ثانى الحال مع تقديم الطهارة عليها وايضا فان المراد بالوجوب هنا هو ان يعاقبهم على تركها فى الاخرة كما يعاقبون على ترك الايمان كما تقدم وفيه نظر فانه على تقدير تسليم سقوط العبادة بالايمان وعدم صحتها حال الكفر لو كان مكلفا بها لزم التكليف بما لا يطاق او التناقض لان مطلق الشرع ان كان ايقاعها حال الكفر الذى يمتنع تحققها معه لزم الاول وان كان بعد الايمان المسقط لطلبها لزم الثانى لانه قد يكون قد طلب الفعل حال لا طلب الفعل وهو تناقض وليس كذلك المحدث بالنسبة الى الصلوة لان الطهارة الرافعة للحدث ليست مسقطة للصلوة ولا مزيلة لطلب الشرع اياها بخلاف الايمان الرافع للكفر وايضا يلزم كون العبادة ممتنعة من الكافر من حيث ان ايمانه ملزوم لعدمها فى حالتى وجوده وعدمه اما الاول فلانه سبب فى سقوطها واما الثانى فلانه شرطها وعدم الشرط ملزوم لعدم المشروط والتعذيب بعلة تركها عدل

[margin: ... الظهر ...]

نزكها متوقع على الشرك التكليف بها فاذا امتنع امتنع والحق فى الجواب ان يمنع كون الايمان مسقطا للعبادة فانه لو امن مع بقاء وقت العبادة وجبت عليه اجماعا بل هو مسقط لقضائها بعد فوات وقتها ان كانت مما تقضى والا فلا ويلزم من هذا الا يكون مكلفا بالقضاء وهو مسلم واعلم ان المصنف اجاب بالمنع عما من امتناع العبادة حال الكفر وجرى عنه بعدم القدرة لكونه لازما للامتناع والمنع منه يكون متناقضا لمن ميلزمهم وان القائلين بالتفصيل فانهم فرقوا بين الامر والنهى من حيث ان الاتيان بالمامور به غير ممكن حال الكفر لاحتياجه الى النية الممتنع حصولها من الكافر حال كونه واما اجتناب المنهيات فانه ممكن اذ لا يحتاج فيه الى النية فتعين القول به لما تقدم من الايات واجيب عنه بوجهين الاول ما نقل عن المرتضى وهو ان هذا القول قول ثالث خارق الاجماع لافتراق الناس على القولين المتقدم ذكرهما فيكون مردودا الثانى ان هذا الفرق باطل لانه ان عنى بتمكنه من اجتناب المنهيات من غير اعتبار امتثال خطاب الشرع فهو متمكن من الاتيان بالاوامر كذلك وان عنى تركها لغرض نهى الشرع فهو ممتنع حال عدم الايمان كامتناع امتثال الامر فحاصل مساواة المنهيات للاوامر فى ان الاتيان بها امتثالا لطلب الشرع ممتنع من دون الايمان ولا من جهة لا من جهة فبطل الفرق قال البحث الثالث الامر يقتضى الاجزاء الخ اقول المراد بكون الامر مقتضيا للاجزاء ان الاتيان بالمامور به على الوجه المطلوب مقتض للخروج عن عهدة ذلك الامر او مسقط للقضاء على ما عرفت من تفسير الاجزاء واعلم ان الناس اختلفوا فى ذلك فذهب المحققون الى اقتضاء الامر الاجزاء بالمعنيين وذهب ابو هاشم والقاضى عبد الجبار الى عدم اقتضائه الاجزاء بالتفسير الثانى واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول انه لو لم يخرج المامور عن عهدة التكليف باتيانه بالمامور به على وجهه لكان اما ان يبقى مكلفا بعين ما اتى به او بغيره والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان الاول فلانه يكون مكلفا تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال واما بطلان الثانى فلان ذلك الغير يكون من جملة المامور والا لما كان الامر دالا على وجوبه وح يكون المامور به اولا ليس تمام المامور به بل بعضه وقد فرضناه تمام المامور به هذا خلف الثانى ان الامر اقتضى خروج المكلف عن العهدة بادخال ماهية المامور به فى الوجود مطلقا كما ثبت لان ذلك يحصل بالفعل مطلقا مرة واحدة وان اقتضى الاتيان بالمامور به ثانيا وثالثا كان الامر مقتضيا للتكرار وقد تقدم بطلانه وفيهما نظر لانهما انما دلا على الخروج عن العهدة عن الاتيان بالمامور به ولم يدلا على ان الخروج

عن العهدة بالاتيان بالمامور به ومعنى الاجزاء هو الثانى لا الاول ولذلك طلب ترادفهما بقوله الامر يقتضى الاجزاء اى بمعنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به ولم يقل بالاتيان بالمامور به لكون الباء موضوعة للسببية ومع للمصاحبة احتج الخصم بان الاتيان بالمامور به لو كان مجزيا لكان اتمام الحج الفاسد مجزيا لكونه مامورا به والتالى باطل اتفاقا وكذا المقدم والجواب ان اتمام الحج الفاسد مجزئ بالنسبة الى الوارد باتمامه وليس مجزيا بالنسبة الى الامر الاول بالحج لان الاتيان باتمام الحج الفاسد غير اتيان بالحج المامور به اولا على وجهه فلا جرم لم يخرج عن عهدة التكليف به وان خرج عن عهدة التكليف باتمامه المستفاد من الامر الثانى قال البحث الرابع قد بينا ان الامر لا يقتضى الفور الخ اقول لما بحث عن الاتيان بالمامور به وكونه مقتضيا للاجزاء بحث عن مقابله وهو الاخلال بالمامور به واعلم ان الناس اختلفوا فى ان الاخلال بالمامور به هل يقتضى قضاءه ام لا وهذه المسئلة لها صورتان احديهما ان يكون الامر مطلقا غير مقيد بوقت كقوله صل او صم فاذا لم يات المكلف فيه فى اول اوقات الامكان هل يجب الاتيان به فيما بعد بمجرد الامر الاول والاخلال به او يحتاج الى دليل مستانف فنفاة القول باقتضاء الامر الفور نعم لان الامر يقتضى الفعل مطلقا ولا يخرج عن العهدة الا به واما القائلون باقتضاء الامر الفور فمنهم من اوجب الفعل بعد ذلك كابى بكر الرازى ومنهم من لا يوجبه الا بدليل منفصل ق فخر الدين ومنشأ الخلاف ان قول القائل افعل معناه افعل فى الزمان الثانى فان عصيت ففى الثالث وان عصيت ففى الرابع وهكذا ابدا او معناه افعل فى الزمان الثانى من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل فى سائر الازمان وان قلنا بالثانى لم يقتضه فصارت المسئلة لغوية وفيه نظر فان ذلك انما يتم ان لو كان النزاع فى اقتضاء الامر ذلك بطريق المطابقة اما اذا كان فى اقتضائه اياه مطلقا سواء كان بطريق المطابقة او التضمن او الالتزام وهو الظ كما هو فالصورة الثانية ان يرد الامر مقيدا بوقت كقوله صم او صل يوم الجمعة ولم يفعل حتى انسلخ ذلك اليوم هل يقتضى ايقاعه فى غيره قال محققو الاصوليين لا يقتضى وخالف فيه بعض الفقهاء وجماعة من الحنابلة واختار المصنف واحتج عليه بوجهين الاول ان الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره فلا يدل عليه بنفى ولا اثبات اما الاول فظ فان قول القائل افعل يوم الجمعة لا يتناول غير يوم الجمعة واما الثانى فلان معنى قولنا افعل يوم الجمعة افعل يوم الجمعة والا

[margin: لم ...]

والا فيما بعده لكنه ح يخرج عن محل النزاع اذ يكون الدال على طلب الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس مجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل يكون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة وغيره من الايام وليس الكلام فيه واما الثانى فظ وفيه نظر يعرف مما تقدم الثانى ان الامر الموقت تارة يستتبع القضاء كما فى الصلوة اليومية وصيام شهر رمضان وتارة لا يستتبعه كما فى صلوة الجمعة والعيدين فيكون مطلق الامر الموقت اعم من المستتبع للقضاء وغيره وح لا يكون دالا على احدهما عينا لعدم دلالة العام على الخاص احتج المخالف بوجهين الاول ان الواجب فى المقيد بالوقت امران الفعل المطلق والواقع فى ذلك الوقت واذا فات الثانى لم يفت الاول اما الاول ولان المطلق جزء المقيد وايجاب الكل مستلزم لايجاب كل واحد من اجزائه واما الثانى فظ الثانى ان الوقت المعين للعبادة كاجل الدين فكما لا يسقط الدين بتاخيره عن اجله كذا العبادة لا تسقط بتاخيرها عن وقتها وفيهما نظر اما الاول فلان ايجاب المقيد يستلزم ايجاب المطلق لا مطلقا اى فى اى جزء كان بل فى ذلك المقيد فاذا امتنع ذلك المقيد لم يبق ذلك الوجوب واما الثانى فلان القياس على الدين المؤجل ضعيف لعدم الجامع مع ان الفرق ثابت من حيث ان ايجاب الفعل فى وقت بعينه لا بد وان يكون لحكمة مختصة بذلك الوقت والا لكان ايجابه فيه دون غيره ترجيحا من غير مرجح فاذا زال ذلك الوقت وتجدد اخر لم تبق تلك الحكمة حتى يقع الطلب لاجلها عدم غرض بخلاف اجل الدين الذى جعل ارفاقا بالمديون فان الغرض من ايصاله الى صاحبه فى اجله تمكنه من الايقاع به وهو امر لا يختص بالاخر بل يشاركه الوقت الذى بعده قال البحث الخامس من الامر بالكلى ليس امرا بالجزئى معينا وان امتنع وجوده بدون احد الجزئيات نعم انه يستلزم وجوب احدها لا بعينه الخ اقول فى هذا البحث مسئلتان الاولى فى الحكم بالامر الكلى ذهب قوم الى ان الامر بالماهية الكلية ليس امرا بشئ من جزئياتها على التعيين كالامر بالبيع فانه لا يتناول البيع بثمن المثل ولا بالغبن الفاحش لاشتراكهما فى مسمى البيع المامور به وامتياز كل منهما عن صاحبه بخصوصيته وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فاذن الامر بالبيع المطلق لا يقتضى الامر بشئ من الخصوصيات لعدم دلالة العام على الخاص بشئ من الدلالات والتوكيل فى البيع بثمن المثل ومنعناه من البيع بالغبن الفاحش لدلالة القرينة عليه وقال اخرون الحكم بالامر الكلى احد جزئياته لان المشترك بينهما امر كلى لا تصور لوجوده عينا فيستحيل تعلق الامر به لاستدعائه الطلب

[margin: فيرتفع ل]

امكان الفعل وأبطل بان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان والا لانتفت الحقايق عينا وكونه لا يوجد الا في مشخص
لا يقتضي عدمه مطلقا ومع ذلك فان ارادوا بان المطلق احد الجزئيات ان المطلق واحد معين منها فهو باطل
بالاجماع وان ارادوا انه غير معين كان كليا فيعودون فيما فروا منه المسئلة الثانية في ان الامر بالامر بالشيء
ليس امرا للمامور ثانيا بذلك الشيء ذهب المحققون اليه ومنعه قوم حجة الاولين بانه لو كان الامر بالامر
بالشيء امرا للمامور ثانيا بذلك الشيء لزم تكليف الصبي والتالي باطل اجماعا وبقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة
عن الصبي حتى يبلغ الحديث فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النبي صلعم امر البالغين ان يامروا صبيانهم بالصلوة
بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وايضا لو كان كذلك لزم صحة كون الواحد منا آمرا للغير في صورة
ما اذا امر غيره ان يامره بفعل والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الاخرون بان ذلك
مفهوم من قول الملك لوزيره مر فلانا بالفعل الفلاني واجيب بان ذلك مفهوم من قرينة حالية
وهي كون الوزير مبلغا للملك لا من مطلق لفظ الامر بالامر قال البحث الرابع المندوب غير
مامور به الخ اقول في هذا البحث مسائل الاولى ذهب المحققون الى ان المندوب غير مامور به حقيقة
وخالف في ذلك الكرخي وابو بكر الرازي من الحنفية لنا ان الامر حقيقة في الوجوب على ما تقدم فلو
كان المندوب مامورا به كان واجبا فيجتمع الضدان اعني الوجوب والندب في الشيء الواحد وانه
محال الثانية وهل هو تكليف قال الاستاد ابو اسحق نعم لان فيه كلفة ومشقة فانه لطلب الثواب فان فعل
كانت الكلفة والمشقة في فعله وان ترك كانت في فوات ذلك الثواب وربما كان ذلك عليه اشق من فعله وقال
الباقون لا لانه ما لم يكن في تركه حرج لم يكن فيه مشقة كالمباح ورد قول الاستاد بلزوم كون حكم الشارع على الفعل بكونه
سببا للثواب من غير طلب تكليفا لانه ان فعل فالمشقة في فعله والا ففي فوات الثواب المترتب عليه وهو باطل اتفاقا
الثالثة زعم الاستاد ان المباح داخل تحت التكليف وخالفه الباقون لان التكليف بالشيء يستدعي كونه مطلوبا ولا بد
فيه من ترجيح جانب المطلوب على الآخر ولا ترجيح لاحد طرفي المباح على الآخر احتج الاستاد بانه قد ورد التكليف باعتقاد
اباحته فيكون تكليفا والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من التكليف بنفس ذلك الامر الثالثة ذهب الاشاعرة
الى ان المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه وقال ابو هاشم وجماعة كثيرة ان المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل المنهي عنه واختار المصنف
هنا الاول واحتج عليه فخر الدين في المحصول بان النهي تكليف والتكليف انما يرد بما يكون مقدورا للمكلف والعدم الاصلي

الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا للمكلف اما اولا فلان القدرة لا بد لها من اثر والعدم نفي محض فيمتنع كونه
اثرا للقدرة واما ثانيا فلان العدم الاصلي حاصل فيمتنع التكليف بتحصيله لانه تحصيل للحاصل واذا امتنع كون
العدم مطلوبا بالنهي ثبت ان المطلوب به امر وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد واحتج ابو هاشم بان من دعي الى الزنا
فامتنع مدحه العقلاء على ذلك الامتناع مع ذهولهم عن ضده في الزنا وذلك يوذن بصحة تعلق التكليف به
اذ لا يمدح الا على ما ليس في وسعه والجواب ان العقلاء انما يمدحونه على ما يكون مقدورا له والعدم
المحض لا يكون مقدورا على ما تقدم فيكون الامتناع امرا وجوديا وهو فعل الضد الرابعة اختلفوا في التكليف
بالفعل هل يتحقق قبل مباشرة المكلف له او حالة مباشرته اياه وذهب اصحابنا والمعتزلة وامام الحرمين من الاشاعرة
الى الاول واطبق باقي الاشاعرة على الثاني حجة الاولين ان الفعل حال وجوده غير مقدور والا لزم تحصيل الحاصل
وكل ما ليس بمقدور لا يقع التكليف به على ما تقدم فتعين تحقق التكليف قبل المباشرة ولانه لو لم يكن مكلفا
بالفعل الا حال مباشرته لم يتحقق العصيان بتركه لانه غير مكلف به والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله حجة
الاخرين انه لو امتنع كونه مكلفا بالفعل حال حدوثه امتنع كونه مكلفا به مطلقا واللازم باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان الفعل اما ان يكون ممكنا في الزمان الاول اعني الزمان السابق على زمان وجود الفعل او لا يكون
فان كان ممكنا فلنفرض وقوعه من غير لزوم محال فيكون مكلفا بالفعل حال وجوده وان لم يكن ممكنا كان
التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو محال والجواب المنع من الملازمة والفعل في الزمن الاول ممكن من
حيث هو هو ممتنع من حيث فرضه متقدما على زمان الفعل اذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يكن متقدما على زمان
الفعل وقد فرض كذلك هذا خلف وح لا يلزم تحقق التكليف بالفعل حال حدوثه ولا يلزم من كونه ممتنعا
في الزمان الاول كونه ممتنعا مطلقا والتكليف به ح ليس تكليفا بما لا يطاق وانما يلزم ذلك ان لو كان مكلفا
بايقاعه في ذلك الزمان اما اذا كان في ذلك الزمان مكلفا بايقاعه في الزمان الثاني فلا والتحقيق
ان الفعل ممكن في كل واحد من الزمانين على البدل مع قطع النظر عن كونه قبل زمان الفعل او نفس زمانه
وممتنع او واجب من حيث فرض احدهما متقدما على الفعل والاخر نفس زمان الفعل قال الفصل الخامس
في المامور به الخ اقول اكثر العقلاء على امتناع توجه الامر الى المعدوم وخالف الاشاعرة في ذلك وزعموا ان المكلفين المعدوم
مامورون في الازل باوامره تعالى مع كونهم معدومين لنا ان صريح العقل قاض بقبح امر المعدوم فان

من جلس في بيت وامر ونهى من غير حضور مامور ومنهي عده العقلاء سفيها مجنونا والله تعالى منزه عن ذلك
والنبي موافقة الاشاعرة ايانا في امتناع امر الغافل مع وجوده لعدم فهمه وتجويزهم امر المعدوم
احتجوا بانا مامورون بالشريعة بامر الرسول صلعم مع كوننا معدومين حالة امره وبان الشناعة انما تتوجه
علينا لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما مامور وليس كذلك بل نقول ان الامر يجوز وجوده في الازل
ثم ان الشخص الذي يوجد فيما بعد يصير مامورا به وهذا مما لا تاباه العقول والجواب المنع من كوننا مامورين
بامر الرسول صلعم بل تكليفنا بالشريعة وامرنا بها من الله تعالى حال وجودنا واستجماعنا شرايط التكليف والنبي صلعم
اخبر من حضره بذلك بان قال لهم ان الله كلف كل ما يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فان الله يكلفهم بما كلفكم به
وليس هذا امرا للمعدوم حتى يلزم المحذور وهو السفه والنقص اللازم لامر المعدوم بل للموجودين الحاضرين
عنده الذين هم مخاطبون به ولا خلاص لهم عن الشناعة بما ذكروه لان حكم العقلاء بقبح امر المعدوم وبكونه سفها
نقصا متعلق بمجرد كونه امرا للمعدوم والا لما تحقق الحكم بقبحه مع الذهول عن جميع ما عداه وهو معلوم البطلان
قال البحث الثاني الفهم شرط التكليف الخ اقول اتفق اكثر العقلاء على ان التكليف مشروط بفهم المكلف
المكلف وعلمه بما كلف به اذ التكليف خطاب وخطاب غير الفاهم غير جايز لانه جار مجرى خطاب البهيمة
سواء كان الخطاب امرا او نهيا او غير ذلك فالغافل ليس مامورا ما دام غافلا واستدل المصنف رحمه الله على
ذلك بوجهين نقلي وعقلي اما السمعي فقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى
يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق فان قلت مدلول هذا الحديث انتفاء التكليف عن هؤلاء الثلثة
وهذا اخص من المدعي وهو انتفاء التكليف عن كل غافل بحيث يندرج فيه السكران والمغمى عليه وغيرهما قلت
لا نسلم فانه وان لم يدل الا على انتفاء التكليف عن الثلثة لكنه يدل على انتفاء التكليف عن غيرهم
من الغافلين كالمذكورين باعتبار كون العلة في رفع القلم عنهم عدم فهم الخطاب بطريق المناسبة وتحقق
ذلك في كل غافل فيثبت له هذا الحكم واما العقلي فلان فعل المامور به مشروط بعلمه بالضرورة اذ الفعل الاختياري
لا يصدر الا عن قصد سابق عليه وهو ممتنع من دون العلم ولانه لولا ذلك لما صح الاستدلال بالكلام المحكم
على علمه وهو باطل اتفاقا ولان المطلوب من التكليف ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة والامتثال لقوله عليه السلام
انما الاعمال بالنيات وامتناع ذلك من دون العلم بالامر والمامور به ظاهر وح لو كلف بالفعل حال الغفلة

الغفلة لزم تكليف ما لا يطاق احتج المخالف بوجوه الاول ان الامر ورد بمعرفة الله تعالى بقوله فاعلم انه
لا اله الا الله فالمامور بها ان كان عارفا لزم امره بتحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين وهما محالان وان لم
يكن عارفا امتنع منه معرفة امر الله تعالى اياه بالمعرفة لاستحالة معرفة الامر من دون معرفة الآمر وقد توجه
اليه الامر في حال يمتنع فيه العلم فلا يكون الامر مشروطا بالعلم الثاني لو كان التكليف مشروطا بعدم الغفلة
لم يجب على الصبي ولا المجنون ضمان ما اتلفوه والتالي باطل فانهم ضامنون ما اتلفوه في تلك الاحوال
اتفاقا وكذلك تجب الزكوة في اموالهم والصبي المميز مامور بالصلوة وذلك مؤذن بتكليفهم الثالث
لو لم تصح مخاطبة الغافل لم تصح منه تعالى مخاطبة السكران والتالي باطل لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون والملازمة ظاهرة اذ السكران حال سكره غافل غير فاهم للخطاب
والجواب عن الاول ان معرفة الله تعالى واجبة عقلا وليس وجوبها مستفادا من الامر المذكور وفيه نظر
فان قضاء العقل بوجوب المعرفة لا ينافي ورود الامر بها فان كثيرا من الاحكام ثبت بالعقل والشرع
معا والحق ان هذا الامر لم يرد لمعرفة الله تعالى بل لمعرفة وحدانيته ومعرفة الامر والآمر لا يتوقف على
معرفة الوحدانية ونفس وحدانيته تعالى معلومة للمكلفين من جهة التصور والمامور به العلم التصديقي
بها فلم يكن المامور غافلا عن الامر ولا عن الآمر ولا عن المامور به وعن الثاني المنع من الملازمة فان
وجوب ضمان قيمة المتلف وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم
بل هو من باب الاسباب والمكلف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة
الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع وعن الثالث ان المراد بالسكران هنا من ظهر منه مبادي
الطرب ولم يزل عقله وهو النشوان فهو ليس بغافل حال توجه الخطاب بحيث وقوله حتى تعلموا ما تقولون اي حتى
تتكامل فيكم الفطنة والفهم او نقول الاية وردت قبل تحريم الخمر او يكون المراد منها لا تسكروا وقت الصلوة
مثل قوله لا تتهجد وانت شبعان اي لا تشبع وقت تهجدك وتكون حتى على الثاني وعلى الاول بمعنى الغاية
وعلى الثاني بمعنى كي والضمير في قول المصنف والتكليف به عائد الى الفعل وفي قوله حال عدمه عائد
الى العلم قال البحث الثالث تكليف المكره قبيح الخ اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى اختلفوا
في المكره على فعل هل يصح ان يكون مكلفا به فالمجوزون للتكليف بما لا يطاق جوزوه واما المانعون منه فقالوا

ان لم يبلغ الاكراه الى حد الالجاء وصح تكليفه لبقاء القدرة المصححة للتكليف وان بلغ بحيث صار وجود الفعل
منه واجبا وعدمه ممتنعا امتنع التكليف به ايجادا واعداما لعدم قدرته على احد من الطرفين فلو كلف
به كان تكليفا بما لا يطاق والقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد رفع
المؤاخذة لامتناع حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله على اقرب مجازاتها وهو عدم المؤاخذة
ورفع المؤاخذة على من الشيء ملزوم لرفع التكليف به وهذا انما يدل على عدم التكليف لا على صحة
وعدم صحته الثانية يجب على المامور ان يقصد ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة للامر والامتثال وهو
المراد بالنية والدليل عليه قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولا يتحقق الاخلاص الا بذلك
وقوله عم انما الاعمال بالنيات قالوا ويخرج عن هذا الحكم اعني وجوب النية التي هي القصد المذكور
شيئان احدهما النظر الموقوف للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه
عليه وكونه مامورا به الا بعد اتيانه به وهذا انما يتمشى على راي الاشاعرة القائلين بوجوب النظر شرعا اما على
نحن والمعتزلة فلا لان وجوب النظر عندنا عقلي غير مستفاد من الامر الثاني ارادة الطاعة فانها واجبة لى
مرة ولا يجب فيها النية والا لزم التسلسل الثالثة الامر المشروط اعني الذي يكون متعلقه وهو المامور به
مشروطا بشيء هل يصح توجهه الى المكلف مع عدم علم الآمر بعدم الشرط كامره تعالى زيدا بصوم
غد مع علمه بموته او جنونه فيه منعت المعتزلة كافة منه وجوزه القاضي ابوبكر والغزالي والاكثر الاصوليين
وعلم الاختلاف بينهم في صحة امر غير العالم بعدم الشرط كامر السيد لعبده بخياطة ثوب في الغد مع جهله
بموته فيه حجة الاولين ان الفعل مع عدم شرطه ممتنع وكل ممتنع فهو غير مامور به اما الصغرى فظاهرة
وقد تقدم بيانها واما الكبرى فلانه لو كان مامورا به لزم تكليف ما لا يطاق ولانه لو صح ذلك لصح ذلك
لصح مع علم المامور بانتفاء الشرط والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وقال الاخرون لا نزاع في انه لا يجوز
ان يقع للميت حال كونه ميتا افعل لكن لم لا يجوز ان يقع لمن هو موجود مستجمع لشرايط التكليف صم
غدا مع علم الآمر انه يموت في الغد بل الحق ان ذلك جائز لما يتضمن من المصالح الكثيرة فان
المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال فيكون ذلك التوطن لطفا في العبادة ونافعا في الدنيا لانزجاره — في المعاد
عن المعاصي المنافية والخلاص عن طرق الفساد عاجلا ولانه يحسن وان يستصلح السيد عبده

عباده باوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخها عنه امتحانا له كما يحسن ان يقول الانسان لغيره ولا تكن
على بيع عبيده مع علمه بعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحان العبد والاصل في ذلك ان الامر
كما يحسن لمصالح تنشأ من فعل المامور به فقد يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر توجه الى المامور به فبهذا
يظهر الجواب عن الاول فان تكليف ما لا يطاق انما يلزم ان لو كان الغرض من الامر ارادة متعلقه اعني
الفعل المامور به اما اذا لم يكن الغرض ذلك فلا والجواب عن الثاني بالمنع من الملازمة وثبوت الفرق
بين الاصل والفرع وهو انتفاء ما ذكرناه من الفوائد على تقدير علم المامور بعدم الشرط وتحققها على
تقدير جهله والحق ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء وبطل بان يستلزم اعتقاد المامور ارادة
الآمر الفعل المامور به منه والواقع خلافه ولان حسن الامر لو كان لنفسه لا لمتعلقه لم يبق للامر بالشيء
دلالة على الامر بما لا يتم الا به ولا على النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا وما ذكروه من
المثالين لو سلم حسنهما لكان وجهه التوصل الى تحصيل العلم بحال الغلام والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى
ويتفرع على ذلك وجوب الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم عرض له في بقية ذلك النهار ما يسقط
فرض الصوم عنه من الاغماء والجنون والحيض والموت وعدمه فمن قال بالاول قال لا كفارة لظهور
عدم امره بصوم ذلك النهار وهو مذهب الامامية واحد قولي الشافعية ومن قال بالثاني قال
بوجوبها لاقدامه على افساد صوم مامور به قبل طريان المانع منه قال البحث الرابع الامر يتعلق بالمكلف
والمكلف الخ اقول لما ذكر ماهية الامر واقسامه وجملة من احكامه اشار هنا الى الشرايط الحسنة التي
لا يكون حسنا الا مع تحققها ولما كان الامر ذا اركان ثلثة آمر ومامور وفعل مامور به امكن ان يرجع — الاربعة
شروط حسنه الى نفسه والى كل واحد من هذه الاركان الثلثة والمصنف اشار الى هذه الا ق الاربعة
الاول ما يرجع الى الآمر وهو المكلف ويشترط في حسن الامر منه تمكين العبد المامور من الفعل
المامور به بان يخلق له القدرة عليه والعلوم والآلات التي يفتقر في امتثاله اليها وكون الفعل المامور
به مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او ندبا وان يكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا وان — امتثل
يعلم الله تعالى انه سيفعله بان يمتثل ولم يحبط طاعته بكفره وان يقصد تعالى بذلك ايصال الثواب
الى المكلف حتى يتحقق كون التكليف تعريضا لاستحقاق المكلف الثواب اذ الغرض من التكليف

التعريض للمنافع وانما يتم بذلك واعلم ان في هذا الكلام نظرا فان الشرط الثاني ليس من الشرايط المتعلقة بالمكلف
بل من الشرايط المتعلقة بالفعل المامور به والثالث هو الثاني بعينه وليس الرابع شرطا لحسن الامر والا لما حكم
العقلاء بحسنه مع الذهول عنه وايضا في كل مخصوص من الله تعالى عبارة اما لو كان الآمر غير الله تعالى فانه
يشترط علمه او ظنه بحسن الفعل المامور به وتمكن المامور به منه وثبوت غرض فيه اما له او لغيره الثاني ما يرجع
الى المامور وهو شروط احدها كونه متمكنا من ايقاع الفعل المامور به على الوجه المطلوب منه ايقاعه عليه
فان كان ما يتوقف عليه تمكنه من ذلك الفعل غير داخل تحت قدرته وجب على الله تعالى فعله لكن يجب ان
يلزمه فعلها ان كان ايجاب الفعل المامور به مطلقا غير مشروط بحصولها لما عرفت من وجوب ما لا يتم الواجب
المطلق الا به وان كان مما يصح حصوله من الله تعالى ومن العبد كحصول كثير من العلوم والآلات جاز ان
يفعله الله تعالى وان يلزمه بفعله ان لم يكن الوجوب مشروطا بحصوله فان قلت ظاهر هذا التقسيم دال على
ان الله تعالى لا يصح منه فعل الارادة والكراهة مع صحة فعل العبد ايجاد ايا هما والا لكان هذا القسم
وما بعده واحدا وذلك قبيح لشمول قدرة الله تعالى جميع المقدورات على المذهب الحق قلت ليس المراد بعدم
صحة فعل الله تعالى اياهما ان قدرته غير متعلقة بهما بل انه لا داعي له اليه لكون ذلك ملزوما للالجاء الى الفعل
او الترك المنافي للتكليف بهما اذ عند وجود القدرة والارادة يجب الفعل وكذا عند وجودها ووجود
الكراهة يمتنع الفعل الثالث ما يتعلق بالفعل المامور به وشرطه ان يكون ممكنا في نفسه وان
يصح حصوله من المكلف ولا يكفي الاول اعني حصول امكانه في نفسه عن الثاني اعني صحة صحته من المكلف
لانه لا تاثير لصحة الفعل في الجملة في صحة التكليف به مع امتناعه من المكلف لانه بالنسبة الى من يمتنع — تكليف غيره
حصوله منه جار مجرى المستحيل في نفسه ولا يكفي ايضا صحته من المامور مطلقا بل لا بد من صحة صدوره
عنه على وجه الاختيار اذ الالجاء ينافي التكليف وان يكون حسنا وان يختص بصفة زائدة على حسنه
يقتضي رجحان وجوده بان يكون فرضا او نفلا ويشترط اذا كان الامر على جهة الوجوب اختصاص
الفعل بوجه يقتضي وجوبه ~~منه ولم يكن مختصا بوجه يقتضي وجوبه~~ لانه لو لم يكن مختصا بوجه يقتضي
كونه واجبا يقبح ايجابه كما يقبح تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا لو اوجب كفران نعمه لم يكن
ذلك الكفران واجبا واعلم ان الامر المشروط حسنه بهذه ليس المراد منه حقيقته وهو الوجوب

الوجوب بل هو اعم من ذلك الامر بحيث يندرج فيه الندب وما ذكره في الدليل من اشتراط كون الوجوب مختصا بوصف
يقتضي وجوبه دال على اشتراط كون المندوب مختصا بوجه يقتضي ندبيته الرابع ما تعلق بالامر نفسه ويشترط فيه ان
يكون متقدما على الفعل بزمان يحتاج اليه المكلف في القيام به على الوجه المطلوب من علمه بوجوبه عليه وبجهة فيه وبجهة
عليه واتيانه بما يحتاج اليه من المقدمات ان توقف على مقدمة وزعمت المجبرة ان الامر المتقدم على الفعل انما — اذا
يكون اعلاما وتوطينا للمكلف بما كلف به واما الامر بالحقيقة فلا يكون الا حال ايقاع الفعل لانه حال القدرة وقد
تقدم بطلان كلا مهم في هذا الباب واذا تقدم الامر على الفعل بزمان زائد على ما ذكرناه وجب ان يكون في ذلك التقدم
مصلحة زائدة على الحكمة الحاصلة بالامر بعده وهل يشترط تمكين المامور من الفعل وازاحة علته عند توجه الامر
المتقدم اليه الى وقت الفعل الحق انه لا يشترط اذا تضمن ذلك التقدم مصلحة للمامور او لبعض المكلفين اذ
اعتبار التمكن والقدرة انما هو عند ايجاد الفعل لا قبله فيعلم هذا جواز امر الله تعالى عن الفعل في الحال او الاداء في وقت
متاخر عنه اذا علم الله تعالى انه يكون متمكنا فيه من ذلك الفعل قال الفصل الخامس في النهي وفيه مباحث الخ اقول — فصل وفي اول
لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث مقابله وهو النهي والكلام فيه اما في ماهيته او في احكامه اما الاول
فالحق انه القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء فالقول جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وبقولنا على
طلب يخرج الخبر وباضافة الطلب الى الترك يخرج الامر وبقولنا على جهة الاستعلاء يخرج الالتماس والدعاء ويلزم
من هذا التعريف كون اترك الفعل الفلاني مستعملا نهيا ولا تترك كذا غير نهي واما الثاني ففيه مباحث
الاول في انه دال على تحريم المنهي عنه واعلم ان صيغة لا تفعل قد استعملت في معان سبعة التحريم كقوله تعالى
ولا تقتلوا النفس التي حرم الله والكراهة كقوله تعالى ولا تمش في الارض مرحا والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك
والعاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا
واليأس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وليس حقيقة
في جميع هذه المعاني اجماعا وهل هو حقيقة في التحريم او الكراهة او في القدر المشترك بينهما وهو مطلق طلب
الترك سابقا بل الجازم وغيره الحق الاول وهو اختيار المصنف ره واستدل عليه بوجهين الاول انه الامر
للوجوب ومتى كان كذلك كان النهي للتحريم اما الاول فما تقدم واما الثاني فللاجماع على هذه الملازمة

فان كل قائل بان الامر للوجوب قائل بان النهي للتحريم ولانه لا فارق بين الامر والنهي الا في المتعلق يعني الحكم فان
الحكم بالامر الفعل وبالنهي الترك ولما كان الامر دالا على الطلب الجازم المانع من نقيض الحكم كان النهي كذلك
وهو معنى التحريم الثالث قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا اوجب الله تعالى الانتهاء عن المنهي عنه لكون الامر للوجوب
كما تقدم وهو معنى التحريم وفي ها نظر اما الاول فللمنع من الملازمة والاجماع عليها ممنوع اذ القائل بكون
الامر للوجوب ليس كل المؤمنين فان قلت القول بان الامر للوجوب والنهي ليس للتحريم لم يقل به احد
قلت عدم القول به لا يدل على القول بعدمه وعدم الفارق بين الامر والنهي الا في المتعلق ممنوع وان ... بينهما
في مطلق الطلب لا بوجوب ... فيهما في كونه جازما واما الثالث فلان تحريم المنهي عنه انما استفيد من الامر بالانتهاء
عنه لا من مجرد النهي عنه والنزاع انما هو في الثاني لا يلزم من كون الاية مفيدة التحريم المنهي عنه لدليل كون مطلق
النهي كذلك والحق التمسك في ذلك باجماع الصحابة فانهم استدلوا على تحريم اكثر المحرمات بالنهي عنه ولم ينكر
بعضهم على بعض فكان ذلك اجماعا وبان السيد لو قال لعبده لا تفعل ففعل استحق الذم عرفا فكذا لغة وشرعا
لاصالة عدم النقل قال ولا يدل على التكرار الخ اقول اختلف الاصوليون في النهي المطلق كقوله لا تفعل قال
هل يدل على التكرار اي المنع عن ذلك الفعل دائما ام لا فذهب اليه اكثر الاصوليين ومنهم ... وهو اختيار اقول
المصنف طاب ثراه واحتج عليه بوجهين الاول ان النهي قد استعمل في التكرار اتفاقا وفي المرة كقول الطبيب للمريض
لا تاكل الفواكه في هذه الحالة وقول السيد لعبده لا تشتر اللحم في هذا اليوم وقول المنجم لا تسافر في هذا
الوقت فاما ان يكون حقيقة فيهما فيلزم الاشتراك او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فيلزم المجاز
والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فتعين كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو الكلي الثاني انه
يصح تقييده بالدوام وعدمه من غير تكرر ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن مقتضيا للتكرار اما الاول
فظ فانه يصح ان يقال لا تزن ولا تشرب الخمر ابدا ولا تاكل السمك وتشرب اللبن في هذا اليوم وابدا اليوم
فكل واشرب ولا يعد هذا الكلام نقضا ولا تكرارا واما الثاني فلانه لو كان للتكرار لكان تقييده بالدوام تكرارا
وبعدمه نقضا احتج المخالف بان النهي عن الفعل يقتضي المنع من ادخال ماهيته في الوجود وانما يتحقق ذلك
اذا امتنع من ادخال كل واحد من افرادها في كل الاوقات اذ لو ادخل فردا من افراد تلك الماهية

الماهية في الوجود لاشتمال ذلك الفرد عليها والجواب المنع من عدم تحققه الا بادخال الماهية في كل الاوقات
فان المنع من ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما وبين
المنع من ادخال الماهية في الوجود لا دائما ولا دلالة لما به الاشتراك وهو المنع من ادخال الماهية
في الوجود مطلقا على ما به الامتياز وهو قيد الدوام وقيد اللادوام لعدم دلالة العام على الخاص وفيه نظر
فان الامتناع من ادخال الماهية انما يتحقق بالدوام اذ الامتناع من ادخال الماهية وقتا ما
مع ادخالها في غيره ليس منعا من ادخال الماهية بل منعا من ادخال بعض افرادها وهو الذي يمكن وجوده في ذلك
الوقت والمص في النهاية اختار كونه للتكرار وهو الحق لانه المتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ وتجريده عن
القراين ولان الصحابة استدلوا بمجرد النهي على تحريم اشياء على سبيل الدوام كالزنا والربا وقتل النفس وعقوق
الوالدين وغير ذلك من المحرمات المؤبدة بمجرد النهي عنها وذلك دليل على كونه حقيقة فيه اذ الاصل ...
فاعلم ان من زعم ان النهي يدل على التكرار قال بدلالته على الفور ومن منع من ذلك قال بعدم دلالته على الفورية
وهو الحق لما تقدم في باب الامر والله تعالى اعلم قال البحث الثاني النهي يدل على الفساد في العبادات الخ اقول قال
ذهب اكثر الاصوليين الى ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه مطلقا وهو اختيار القاضي عبد الجبار وجماعة اقول
من الاشاعرة كالقفال والغزالي وقال جمهور فقهاء الشافعية ومالك انه يدل عليه مطلقا وقال ابو الحسين
ابو الحسين البصري انه يدل على الفساد في العبادات لا في المعاملات واختاره فخر الدين والمص طاب ثراه
واحتج على الاول اعني دلالته على الفساد في العبادات بان الاتي بالعبادة المنهي عنها لم يات بالمامور به
وكل من لم يات بالمامور به فهو باق في عهدة التكليف ينتج ان الاتي بالعبادة المنهي عنها باق في عهدة
التكليف وهو المراد بالفساد اما الصغرى فلان العبادة المنهي عنها ~~باق في عهدة التكليف~~ ليس هي
المامور بها والا لزم التكليف بالجمع بين النقيضين وانه محال ومع ذلك لا يكون الاتي بالمنهي عنها اتيا بالحكم
بالمامور بها واما الكبرى فلان تارك المامور به عاص والعاصي مستحق للعقاب كما تقدم وفيه نظر فانه
لو كان المراد بقولكم ان الاتي بالمنهي عنها لم يات بالمامور به انه مامور بشيء لم يات به منعنا ذلك لاحتمال
كونه غير مامور بشيء كما في صوم العيد وصلوة الحائض وان كان المراد اعم من ذلك بحيث يصدق على من لم يؤمر بشيء
اصلا لم يصدق قولكم تارك المامور به عاص سلمنا لكن لا يلزم من كون المامور به مغاير المنهي عنه كون الاتي المنهي عنه

غير ات بالمامور به واما فخر الدين فانه ادعى في المحصول ان المغايرة المذكورة مستلزمة لكون الاتيان باحدهما
غير الاتيان بالاخر وهو مسلم الا انه لا يفيد ما ادعاه من ان الاتي بالمنهي عنه غير ات بالمامور به لاحتمال اتيانه
بهما معا فان قلت المراد ان ما هو الاتي بالعبادة المنهي عنها لا غير ومع ذلك يتحقق كونه غير ات بالمامور به كما
في صوم الوصال وامثاله سلمنا لكن قولهم لم يات بالمامور به ان عنيتم به انه مامور بشيء لم يات به منعنا
كلية الصغرى فانه لا يجب كون الاتي بالعبادة المنهي عنها مامورا بشيء كما في صلوة الحائض وصيام
العيد وان عنيتم به ما هو اعم من ذلك بحيث يصدق على من لم يؤمر بشيء اصلا كذبت الكبرى ان اخذت
كلية والا لم ينتج القياس شيئا سلمنا لكن كونه عاصيا لعدم اتيانه بالمامور به لا يلزم كون ما اتى به فاسدا والا
لكانت النوافل المتقدمة على الفرايض فاسدة اذا لم يات بالفرايض وكذا ما اتى به من الفرايض اذا لم يات
بالباقي وهو معلوم البطلان والحق ان يقال المراد بالفساد في العبادة كونها غير موافقة للشريعة فما نهي عنه
شرعا من العبادات لا يكون موافقا للشريعة لاستحالة كون ما ليس بمنهي عنه عين المنهي عنه وهذا القدر كاف
في الحكم واما الثاني وهو عدم دلالته على الفساد في المعاملات فاحتج عليه بوجهين الاول انه لو كان النهي في
المعاملات دالا على الفساد لكان قول الشارع لا تبع وقت النداء يوم الجمعة وان بعت ملكت الثمن
متناقضا والتالي ظاهر البطلان فانه لا تناقض في ذلك بل لو وقع لكان متلقى عند العقلاء بالقبول ...
والملازمة ظاهرة فان المراد بالفساد عدم ترتب اثر المعاملة عليها كما تقدم الثاني انه لو دل على الفساد
في المعاملات لكانت دلالته عليه اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة ...
ظاهرة اما بطلان الاول فلان اللفظ لا يدل بوضعه الا على الزجر عن المنهي عنه واما الثاني فلما عرفت
من اشتراط الدلالة المعنوية باللزوم الذهني وهو مفقود ههنا فلانه لا يلزم من تصوره مدلول النهي
عن البيع فساده بمعنى عدم ترتب اثره عليه لا يقال هذا بعينه وارد في النهي عن العبادات وقد ادعيتم
انه دال على الفساد فيها لانا نقول لا نسلم فان المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها لامر الشارع
ودلالة النهي على ذلك ظاهرة اذ المنهي عنه شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع بخلاف الفساد في ...
في المعاملات وهو عدم ترتب اثره عليه فان النهي لا يدل عليه مطلقا كما تقدم واعلم ان بعض المتاخرين ذهب
الى ان النهي في المعاملات ان كان عن الشيء لذاته او لجزئه او للازمه كان دالا على فساده وان كان لعارض
كالبيع

كالبيع وقت النداء لم يدل تذنيب القائلون بعدم دلالة النهي على الفساد اختلفوا في دلالته على صحة المنهي
المنهي عنه فنقل عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن انهما قالا واطبق الجمهور من المعتزلة والاشاعرة على خلافه
وهو الحق لنا لو كان النهي دالا على صحة المنهي عنه لزم احد الامرين وهو اما صحة ما وقع الاتفاق على عدم صحته كصلوة
الحائض ونكاح المحرمات المنهي عنها وبيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة وغير ذلك واما تخلف المدلول عن
دليله والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي الشرعي في الصور المذكورة متحقق بقوله عليه السلام دعي
الصلوة ايام اقرائك وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ونهيه عن باقي الصور المذكورة فاما ان يتحقق الصحة
فيها فيلزم الاول او لا يتحقق فيلزم الثاني ولانه لو دل على الصحة لكان اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه باطل
فالمقدم مثله والملازمة بينة وكذا بطلان كل واحد من قسمي التالي اذ لفظ النهي ليس موضوعا لصحة المنهي عنه ولا ملازمة
احتجوا بان المنهي عنه اما الشرعي او غيره والثاني باطل لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشارع على ما وضع له والفائدة في والفائدة له
موضوع اللغة والعرف كما في غير النهي ولان النهي عن صلوة الحائض ليس عن الدعاء وكذا باقي الصور المذكورة
ومع ذلك نقول ان المعنى الشرعي اما ان يكون ممكن التحقق اولا والثاني باطل والا لما صح النهي عنه لان المحال كما
لا يصح الامر به لا يصح النهي عنه وايضا لا يحسن ان يقال للزمن لا تطر وللاعمى لا تبصر فثبت ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي لا تعلق له
اعني الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المطلوب والجواب النقض بما ذكرناه من الصور المنهي عنها فانها غير صحيحة وفيه مع
انتفاء دليلكم صحتها سلمنا لكن يجوز حمل النهي ... على النسخ كما يقول الموكل لوكيله في البيع لا تبع فانه وان
كان نهيا في الصيغة الا انه نسخ في الحقيقة سلمنا لكن النهي كالامور اللغوية وهي ممكنة واما الامور الشرعية
فلا نسلم كونها ممكنة ولا نسلم تناول النهي لها والحق ان يقال ان الصلوة تصدق مثلا على الصحيحة والفاسدة
لصحة تقسيمها اليهما فهي اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرهما ونمنع كون
المعنى الشرعي هو الصحيح دون غيره والا لما صح ان يقال لمن صلى صلوة فاسدة اعد صلوتك فحمله على المجاز خلاف
للاصل قال البحث الثالث المكلف ان امكن خلوه الخ اقول المكلف ان امكن ان يخلو عن كل فعل
كالمستلقي الى ... كمن يجمع اعضائه على قول من يرى بقاء الاكوان وان الباقي مستغن عن المؤثر وانما
اشترط بقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر لانه لولا الاول لكان المستلقي فاعلا لسكونه حالا
فحالا فلم يكن خاليا عن الفعل ولولا الثاني لكان الكائن حافظا لسكونه الاول فلم يكن خاليا عن الفعل

وكلا المقامين مختلف فيه بين المتكلمين وانما مثل بالمستلقي لانه ابعد احوال المكلف عن ظهور الفعل
ولهذا جعله الشارع اخر مراتب العجز عن الصلوة لان هذا الحكم مخصوص به لانه ثابت للقائم والقاعد
وغيرهما لان القائم مثلا انما يؤثر في القيام حال حدوثه اما حال بقائه فلا ففي هذه يمكن قبح جميع افعاله
فصح نهيه عنها اجمع اما اذا قلنا انه لا يمكن خلوه عن الافعال فانه لا يمكن قبح جميع افعاله على جميع الوجوه والا
لكان محذورا في فعل اتمها منها لعدم تمكنه من تركه ويقبح نهيه عنه والا لزم تكليف ما لا يطاق ويمكن
قبح جميع افعاله على وجه دون وجه فيصح نهيه عنها اجمع في ذلك الوجه الذي تعلق القبح به دون الاخر
كالخروج من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به التصرف في المغصوب وحسن ان قصد به التخلص من الغصب
كون الشيء مفسدة قد يكون هذا ابتداء مطلقا من غير متوقف على شرط فيحسن النهي عنه كذلك وقد يكون مفسدة
مشروطة بعدم الاخر او بوجوده وبالعكس او يكون مفسدة ذلك الاخر مشروطة بعدم الاول او بوجوده
فيحسن النهي عنه بشرط عدم ذلك الاخر او وجوده وكذلك الاخر فالاول كبيع المملوكة دون ولدها
الصغير وكبيعه من دونها فان النهي عن بيع كل منها انما هو عند عدم بيع الاخر فهو نهي عن التفريق بينهما والثاني
كنكاح احدى الاختين فانه مفسدة عند نكاح الاخرى فهي كل منهما عند وجود الاخر وهو نهي
عن الجمع بينهما وهذا الحكم اعني كون الشيء مفسدة عند عدم اخر انما يصدق في المتنافيين الذين يمكن اجتماعهما
اما ما لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا اذ في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند عدم الاخر فلان وجود
كل منهما يوجب عدم الاخر فيلزم اجتماع الضدين وما يجب للشيء لا يكون شرطا في قبحه مطلقا غير مشروط واشار
المصنف الى ذلك بقوله وما يجب لا يكون شرطا في قبحه واما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند وجود
للاخر فلان المفسدة تكون مستحيلة لتوقفها على المستحيل وهو اجتماع الضدين فلا يقبح توجه النهي الى احد
والمراد من قوله وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم الاخر ان تكون المفسدة مشروطة بذلك العدم لا وجود
اقترانها به والا لتناول ذلك المفاسد المطلقة كالظلم والكذب فان كلا منهما مفسدة عند عدم الاخر كما بلغ
هو مفسدة عند وجوده قال المقصد الثالث في العموم والخصوص الخ اقول لما فرغ من مباحث الاوامر قال
والنواهي شرع في مباحث العام والخاص وقدم البحث عن العام على البحث عن الخاص لكون العام اصلا اقول
للتخصيص ولكون فصل العام وجوديا وهو المستوق وفصل الخاص عدميا وهو عدمه وهذا البحث قد اشتمل

قد اشتمل على مسائل ثلثة الاولى في تعريفه واعلم ان المصنف عرف العام هاهنا بما ذكره فخر الدين في المحصول لكونه
احسن ما قيل في تعريفه وهو اللفظ المستوق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد واللفظ جنس للعام وغيره
وبه يخرج الاشارات والمعاني وتقييده بالقيد الاول اعني المستوق لجميع ما يصلح له يخرج به جمع المنكرات سواء
كانت لواحد كرجل او لاثنين كرجلين او لجماعة كرجال فان رجلا يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولكنه لا يستغرق
الجميع وكذا رجلان ورجال ويخرج ايضا اسماء العدد كعشرة فانها صالحة لكل عشرة وليست مستوقة لها
وان كانت مستوقة لاحادها وتقييده بالقيد الثاني وهو قوله بحسب وضع واحد يخرج اللفظ المشترك
بين معنيين كلفظ القرء او معان كلفظ العين عند من يجوز استعمال المشترك في كل معانيه فانه يكون
مستوقا لها لكن لا بحسب وضع واحد ويخرج به ايضا الحقيقة والمجاز كالاسد الصالح للحيوان المفترس
حقيقة وللرجل الشجاع مجازا عند من يرى استعمال اللفظ فيهما معا فانه يكون مستوقا وليس عاما
لتعدد الوضع ويخرج به ايضا الجمل لنحو ضرب زيد عمروا فانه مستوق لجميع ما يصلح له لكن لا بحسب
وضع واحد واعترضه المصنف طاب ثراه في النهاية بان اللفظ المشترك لا يستوق لجميع ما يصلح له
وان استوق معانيه كلها لانه صالح لكل واحد واحد من جزئيات تلك المعاني وهو غير مستوق
لها وكذا الحقيقة والمجاز فان اللفظ وان استوق كلا منهما لكنه ليس مستوقا لجميع جزئيات كل منهما
مع صلاحيته لها فهما خارجان بالقيد الاول ويمكن ان يقال انه احترز بالقيد الاخير عن خروج اللفظ
اللفظ المشترك اذا كان عاما من حد العام لانه احترز به عن دخوله في حده وذلك لان لفظ
الاقراء مثلا اذا قصد به الاطهار كان عاما في ذلك المقصود مع انه غير مستوق لجميع ما يصلح له مطلقا
لانه غير شامل لجزئيات الاقراء اعني الحيض مع كونه صالحا لها في الجملة وان كان لا بحسب الوضع الاول
فلولا التقييد بالقيد الاخير لما صدق حد العام عليه مع كونه عاما فيكون الحد غير منعكس ويؤيد هذا الاحتمال
قوله عقيبه فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه ولو كان مراده اخراجه من العموم
لقال فان تناوله لمفهوميه لا يقتضي عمومه وايضا القيد المفيد للاخراج من التعريف لا بد وان يكون
مخصصا له بحيث يكون هو اخص منه بدونه وهاهنا على العكس فان المستوق لما يصلح له مطلقا اخص

من المستوق لما يصلح له بحسب وضع واحد واما قوله ضرب زيد عمروا فليس بخارج بالقيد الاخير بل بالاول
اذ ليس مستوقا لجميع ما يصلح له لان المراد عموم الجزئيات لا عموم الاجزاء وهذه الجملة ليس لها جزئيات تستوقها
وان كانت ذات اجزاء والباء في قوله بحسب وضع واحد يتعلق بقوله يصلح المسئلة الثانية في الفرق بين
المطلق والعام اعلم ان لكل شيء حقيقة هو بها ذلك الشيء وهي مع قطع النظر عما عداها ليست الا تلك
الحقيقة فهي ليست من حيث هي هي واحدة ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة ولا مسلوبا عنها شيء
من ذلك مع انها صالحة لاقتران كل واحد من هذه المعاني بها على سبيل البدلية فان اخذت باعتبار
اقتران الوحدة بها كانت واحدة وباعتبار اقتران الكثرة بها تكون كثيرة وباقتران العموم بها تكون
عامة وكذا باقي العوارض اذا تقرر هذا فاعلم ان اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي مع قطع
النظر عن جميع ما غايرها مطلق كالانسان والدال عليها باعتبار اقتران الكثرة التي لا تنحصر بها
عام كالرجال وبالكثرة المحصورة اسم العدد كخمسة رجال وهو في الحقيقة معدود والعدد عارض وبالكثرة
غير المحصورة والتي لا تلحقها الجمع المنكر كرجال وان اقترنت بوحدة معينة فهو المعرفة كالرجل المعهود المنكر
او غير معينة فهو النكرة كرجل وللتشخص المنتشر فقد ظهر من هذا التقسيم الفرق بين العام والمطلق
فان المطلق اعم من العام لكون مدلوله الماهية من حيث هي هي ومدلول العام الماهية مقيدة لا
بقيد الكثرة التي ملها الغير المحصورة ومنه يعلم الفرق بين النكرة والمطلق فان مدلول النكرة الماهية يكون
المقيدة بوحدة غير معينة ويظهر خطاء من قال ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا غير
غير معين قيد زائد على الماهية المسئلة الثالثة في معروض العموم اعلم ان الناس اختلفوا
في ان العموم هل يعرض للمعاني بعد اتفاقهم على عروضه للالفاظ حقيقة فمنعه الاكثرون كالسيد المرتضى
وابو الحسين البصري والغزالي وقال اخرون انه حقيقة في المعاني ايضا لنا لو كان حقيقة في شيء من
المعاني لاطرد والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لما عرفت من ان الاطراد دليل الحقيقة
واما بطلان التالي فظ فانه لا يوصف زيد وعمرو بالعموم حقيقة ولا مجازا وفيه نظر فان القائل بعروض
العموم للمعاني لم يقل انه يعرض لكل معنى بل قال انه يعرض لمعان كلية لها جزئيات متعددة وما ذكرتموه

ذكرتموه من المثال بزيد وعمرو ليس كذلك فيه عدم صدق العموم عليه لا يدل على عدم الاطراد سلمنا لكن
كون الاطراد الاعم للحقيقة لا يستلزم كون عدمه دالا على عدم الحقيقة لجواز كونه اخص كالملازمة احتج
المخالف بان اهل اللغة اطلقوا العموم على المعاني اطلاقا ظاهرا شائعا كقولهم عم المطر وعم الجدب وعم
الخصب ومطر عام وخير عام والاستعمال دليل الحقيقة والجواب ان هذا الاطلاق مجاز بدليل سبق اللفظ
الى الذهن عند اطلاق لفظ العام ولو كان حقيقة في المعنى او في القدر المشترك بينهما لم يتحقق ذلك السبق
قال البحث الثاني الحق ان للعموم صيغة الخ اقول اختلف الناس في انه هل للعموم صيغة تدل عليه بالوضع في
اللغة او لا فانتفته جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء وزعموا ان للعموم صيغا تدل عليه
حقيقة وان استعمالها في الخصوص مجاز وسيأتي تفصيلها ونفاه المرجئة والسيد المرتضى والواقفية وذهب
اخرون الى ان الالفاظ المدعى وضعها للعموم موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم مجاز ونقل عن الاشعري
قولان احدهما انها مشتركة بين العموم والخصوص والثاني التوقف ووافقه القاضي ابو بكر في الثاني احتج الاولون
على صحة ما ذهبوا اليه من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلان الداعي الى وضع الفاظ العموم موجود
والمانع منه مفقود والقدرة والعلم عليه ثابتة ومتى كان كذلك وجب تحققه اما الاول فلان العموم معنى
تشتد الحاجة الى التعبير عنه وافهام الغير اياه ولا كلفة على الواضع في وضع لفظ بازائه ولا مانع غير ذلك
وذلك معلوم عنده لكان يا اشتمل عليه وثبوت القدرة عليه ضروري واما الثاني فلان الفعل واجب الثبوت
عند ثبوت القدرة والداعي وانتفاء المانع واما الثاني وهو اقامة الحجة على ان كل واحد من الالفاظ المدعى وضعها
للعموم لغة فهو كذلك فنقدم عليه بيان اقسامها واعلم ان اللفظ المفيد للعموم لغة اما ان لا يتوقف افادته اياه
على انضمام لفظ اخر اليه او يتوقف والاول اما ان يتناول العقلاء وغيرهم او يختص بهم دون غيرهم او يختص
بغيرهم دونهم والاول مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازاة كقولك اي عبد رايت واي ثوب لبست
واي عبد اكرمك فهو حر واي ثوب البسك فهو لك واما من كمن في المجازاة والاستفهام نحو من يوكل على الله فهو
حسبه ومن ابشك هذا واما الثاني فاما ان يتناول جميع من حد العقلاء كلفظ ما نحو قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه
وما نهاكم عنه فانتهوا وما منك اذا رايتهم ظنوا ان لا يبتغوا وفضيت امرا او البعض كلفظ متى فانه يعم
الزمان كقوله تعالى متى الوعد وقول الشاعر متى تاته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد ولفظ

اين فانه يعم المكان كقوله تعالى فاين تذهبون وكذا اين وجدت الحاج فاحسن اليهم واما الشرعي وهو المحتاج في افادته
العموم الى اقتران لفظ اخر به فكلمة الذي لا يفيد العموم الا اذا تقدم لام الجنس اليه كالعقلاء او باضافة كعبيدي وكالنكرة
التي لا تفيد العموم الا عند حرف النفي مثل لا رجل في الدار واعلم ان العموم كما يستفاد من اللفظ كذا يستفاد من غيره
وهو اما العرف مثل قوله حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم سائر انواع الاستمتاعات واما العقل وهو
ثلثة الاول ان يكون اللفظ مفيدا للحكم وعلته فيقتضي ثبوت ذلك الحكم في جميع صور وجدت العلة عند من
يجيز العمل بالقياس مطلقا او بهذا النوع وهو منصوص العلة كتحريم الثاني ان يكون العموم مستفادا من
سؤال السائل مثل ان يسئل عمن افطر في نهار رمضان فيقول عم عليه الكفارة فيعلم شمول هذا الحكم وهو
وجوب الكفارة لكل مفطر في نهار رمضان الثالث دليل الخطاب عند من يقول به مثل قوله عم في سائمة
الغنم زكوة فانه يفيد انتفاء الزكوة عن كل ما عدا السائمة اذا تقرر هذا فنقول الدليل على ان من في الاستفهام
للعموم ان نقول لو لم تكن للعموم خاصة لكانت اما للخصوص خاصة او لهما معا على سبيل الاشتراك او لا
لواحد منهما والثلثة الباقية باطلة فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان كونها للخصوص فلانه لو كان
كذلك لما حسن الجواب بالعموم لوجوب مطابقة الجواب للسؤال والتالي باطل قطعا فان من قال
لاخر من عندك يحسن ان يجيبه بذكر كل واحد من العقلاء واما بطلان كونها مشتركة بينهما فلانه لو كان
كذلك لم يحسن الجواب الا بعد الاستفهام عن كل مرتبة مرتبة من مراتب الخصوص فاذا قيل من عندك
نقول من الرجال او من النساء فاذا قيل من الرجال نقول من العرب او من العجم فاذا قيل من العرب
قيل من ربيعة او مضر وهلم جرا ومن المعلوم ان ذلك مستقيم عند اهل اللغة وانما قلنا انه لا بد من
الاستفهام عن كل مرتبة لان القائل بكونها موضوعة للخصوص وحده اولا وللعموم على سبيل الاشتراك
لم يخص ذلك بمرتبة واحدة من مراتب الخصوص واما الاخر وهو كونها ليست موضوعة لواحد منهما فهو
باطل بالاجماع وفيه نظر لاحتمال كونها موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص ونمنع الاجماع على عدمه
واما كونها للعموم في المجازات ايضا فلان السيد اذا قال لعبده من دخل داري اكرمه حسن اكرام كل
داخل حتى انه لو اهمل اكرام بعض الداخلين استحق الذم واللوم وذلك دليل كونه للعموم خاصة
اذ لو كان للخصوص وحده لما حسن اكرام كل داخل وكذا الحال لو كان مشتركا بين العموم والخصوص

والخصوص لم يحسن منه اكرام الجميع الا بعد ان يستفهم ويظهر له ان المراد العموم ولا يجوز ان يكون موضوعا
لا لواحد منهما للاجماع على فساده وايضا فانه يحسن استثناء كل صنف من اصناف العقلاء منه مثل قوله من
دخل داري اكرمه الا الجهال والا الظالمين وهلم جرا والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله على ما يأتي وانما قدم
البحث من عموم هذه الكلمة لاختصاصها بالعقلاء وهذا بعينه دال بعينه ويدل على ان ما في الاستفهام و
المجازات للعموم ولفظة كل للعموم لانه لولا ذلك لما ناقض قولنا قام كل الناس ما قام كل الناس والتالي
باطل لاستعمال كل منهما تكذيب الاخر عرفا فكذا المقدم والا لزم النقل المخالف للاصل اما الملازمة فلانه
فلان التناقض لا يتحقق الا اذا كان الكل مفيدا للعموم لان النفي عن الكل لا يناقض الاثبات في البعض و
اعترضه المصنف بان تناقض القولين المذكورين لا يتوقف على كون كل للعموم فانه على تقدير كونه سور ايجاب جزئي
يكون سلبه سور سلب كلي كما في قولنا كل واحد من الناس كاتب ليس كل واحد من الناس كاتبا وايضا يكفي في
التناقض اتحاد المورد وفيه نظر فان ليس كل غير موضوع للعموم اتفاقا ولاستعمال اهل اللغة اياه في غير
العموم كما في قولهم ما كل بيضاء شحمة وما كل حمراء تمرة وغير ذلك من امثالهم وليس موضوعا للبعض بخصوصه
وهو ظ فيكون نقيضه كل فهو مفيد للعموم وهو المط وقوله اتحاد المورد يكفي في التناقض مسلم الا ان توارد
القولين على شيء واحد انما يعلم اذا كان احدهما كليا للعموم دلالة احدهما على جزئي معين وهذا الدليل بعينه
دال على ان لفظ جميع للعموم واما النكرة المنفية فلانها نقيض المثبتة اذ قولنا في الدار رجل يناقض قولنا ليس
في الدار رجل والاول غير دال على العموم وفاقا فيكون الثاني دالا عليه والا لما تناقض لان الايجاب الجزئي انما يناقض
السلب الكلي احتج السيد المرتضى على اشتراك هذه الصيغ بين العموم والخصوص بحسن الاستفهام في كل منها وذلك دليل
على كونه حقيقة فيهما لما تقدم وبانه يحسن من السامع ان يستفهم من اللافظ مراده بكل واحدة من هذه الصيغ
هل هو للعموم او غيره وذلك يمنع من كونه حقيقة في احدهما خاصة اذ لو كانت حقيقة في احدهما خاصة
لتبادر فهمه فطلب الفهم بعد ذلك يكون عبثا واجاب المصنف قدس الله روحه عن ذلك بالمعارضة والنقض اما الاول
فلان من كل واحدة واحدة من هذه الصيغ المدعى كونها للعموم يصح ان تستثنى اي فرد شئنا من الافراد التي
تصدق عليه اتفاقا والاستثناء عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه وذلك مستلزم للعموم
واما الثاني فبالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة لانه موجود مع المجاز ايضا فيكون اعم منهما ولا دلالة للعام

على الخاص والاستفهام غير دال على الاشتراك لانه قد يراد لتحقيق ارادة حقيقة اللفظ دون مجازه ومع انتفاء
الاشتراك وبهذا يجاب باعادة اللفظ كما لو قال ضربت القاضي فيحسن ان يقال ضربت القاضي فيقال نعم ضربت القاضي
ولو كان الاستفهام لا يحسن الا عند كون اللفظ مشتركا لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام المحتملة
اذ القائل بكون اللفظ موضوعا للعموم والخصوص لم يفرق ان يختص بمرتبة من مراتب الخصوص فحينئذ يجب ان
يستفهم اولا هل المراد العموم او الخصوص فان قيل للخصوص يسئل عن كل واحد من المراتب وذلك باطل بالاتفاق
قال البحث الثالث فيما اختلف فيها فمنها المفرد المعرف بلام الجنس الخ اقول اختلفوا في الواحد المعرف بلام
الجنس كالانسان والفرس هل هو للعموم ام لا فذهب ابو علي الجبائي والمبرد وجماعة من الفقهاء وجمع من المتاخرين
اليه وذهب الباقون الى انه ليس كذلك وهو الحق لنا وجوه الاول انه لو كان للعموم لم يجز ان يقال اكلت الخبز و
شربت الماء والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة وفيه نظر للمنع من الملازمة لان التجوز وهو استعمال
اللفظ في غير موضوعه لعلاقة شائع وبالخصوص مع تحقق قرينة دالة عليه كما في هذا القول فان عدم تمكن
القائل من اكل جميع اخباز العالم وشرب جميع مياه البحار والعيون معلوم لكل عاقل وذلك قرينة تمنع من فهم
ارادة العموم الثاني انه لو كان للعموم لصح تاكيده بالجمع والتالي باطل فانه لا يقال جائني الفقيه اجمعهم
ولا رايت العالم اجمعين فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثالث لو كان للعموم لجاز وصفه
بالجمع والتالي باطل فانه لا يحسن ان يقال جائني الفقيه العلماء والفضلاء واعترض باحتمال استناد عدم جواز
تاكيده ووصفه بما يدل على الجمع الى عدم تطابق الصيغ وهو شرط في التاكيد والوصف وفيه نظر فان التاكيد
والوصف يتبعان معنى الجمع لا اللفظ ولهذا الوجه رجح بالمعنى لم يجز ان يقال جاء العلماء الفضلاء بل الفاضل ولو
كنينا بجملة من الناس بالعالم قيل جاء العالم الفاضلون ولم يجز ان يقال جاء العالم الفاضل احتج القائلون بالعموم في الامثال
بقولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فانه استثنى منه
والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله والجواب ان هذا الاطلاق مجاز بدليل انه لا يطرد فانه لا يقال اهلك الناس
الفرس التواتق والجارية الحسان والطعام الطيب وكذا لا يقال رايت الانسان الا المؤمنين ولان الخاسر لما لزم
جميع افراد الانسان عدا المؤمنين جاز الاستثناء المذكور قال ومنها الجمع المنكر ليس للعموم خلافا له لصدق جائني
رجال على الاربعة ومورد التقسيم مشترك واصل الجمع ثلثة للفرق لغة بين صيغة الجمع والتثنية وامتناع

وامتناع اتصاف احدهما بما يدل على الاخر واصلا فيهما في الضمائر احتج القاضي وابو اسحق بقوله تعالى وكنا لحكمهم
شاهدين انا معكم مستمعون فان كان له اخوة وبقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب انه مجاز الخ
اقول ذهب ابو علي الجبائي الى ان الجمع المنكر كرجال مثلا للعموم وخالفه الباقون وهو الحق لنا انه لو كان للعموم
لما صح نعته بما لا يفيد العموم والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ النعت تابع للمنعوت في الشمول
وعدمه واما بيان بطلان التالي فلانه يصح اتفاقا ان يقال جائني رجال ثلثة واربعة وخمسة وهكذا وايضا
فانه يصح تقسيم رجال الى هذه المراتب وغيرها من باقي مراتب الاعداد فيقال جائني رجال اما ثلثة او اربعة
او خمسة ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام ومتى كان كذلك فلا يدل على العموم وفيهما نظر اما الاول فللمنع
من مساواة النعت للمنعوت في الشمول وظاهر انه ليس كذلك فان النعت انما يقصد به في الاغلب التخصيص
كما في المركبات التقييدية ولو كان مساويا للمنعوت في العموم لما افاد تخصيصا واما الثاني فلانا لا نسلم انه
تقسيم بل ترديد والمردد لا يجب اشتراكه بين الاجزاء المرددة فيما بينها كقولنا هذا الشخص اما انسان او فرس
وهذا العدد اما زوج او فرد اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في اقل الجمع الذي يصدق عليه الصيغة
الموضوعة للجمع كرجال وفقهاء فذهب المحققون الى انه ثلثة واختاره ابو حنيفة والشافعي وشيخ
المعتزلة وهو منقول عن ابن عباس واختاره فخر الدين وقال مالك وداود والقاضي ابو بكر وابو اسحق
والغزالي وبعض اصحاب الشافعي اثنان وهو منقول عن زيد بن ثابت واختار المصنف الاول واحتج عليه
بان اهل اللغة فرقوا بين الجمع والتثنية فقالوا في الجمع رجال وفقهاء وفي التثنية رجلان وفقيهان فلو كان
لفظ الجمع صادقا على التثنية لما كان لهذا الفرق معنى ولانه لو صدق على المثنى لفظ الجمع لصح وصفه به بحيث يقال الرجلان
العلماء والزيدان الفاضلون وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم والملازمة ظاهرة ولانه لو كان لفظ
الجمع صادقا على التثنية لم يكن بين خبريهما تفاوت فيقال الرجلان قاموا والرجال قاما وفي الاول نظر فانا
لا نسلم انتفاء معنى الفرق على تقدير صدق لفظ الجمع على التثنية فانه يكفي في ثبوت الفرق بين الصيغتين صلاحية
صيغة الجمع لما زاد على الاثنين وعدم صلاحية التثنية لذلك مع اشتراكهما في صدقهما على الاثنين واما الثاني والثالث
فقد قيل عليهما ان الصفة تابعة للموصوف لفظا لا معنى وكذا الضمير تابع للفظ دون المعنى وفيه نظر تقدم احتج المخالف
بوجوه الاول قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين والهاء والميم
في حكمهم عائدة الى داود وسليمان وهما اثنان الثاني قوله تعالى فاذهبا باياتنا انا معكم مستمعون والكاف والميم في معكم

عائدة الى موسى وهرون فانت بضمير الجمع في المثنى ولولم يكن اسم الجمع صادقا على الاثنين لما صدق عليهما ضمير الثلث
قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس مع ان الجب يتحقق باخوين اجماعا فلولا تناول الاخوة للاخوين لما كان كذلك
الرابع قوله تعالى على الاثنتين فان فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الحكم مصدر يصح اضافته الى الفاعل والمفعول
وهنا قد اضيف الى الفاعل وهو الحاكم والى المفعول وهما المحكي المتحاكمان فكانوا ثلثة والهاء والميم عائدة اليهم
وعن الثانى ان الكاف والميم في قوله معكم عائدة الى موسى وهرون وفرعون وهم ثلثة وعن الثالث ان حجب الاخوين
مستفاد من السنة لا من الاية المذكورة وعن الرابع انه حمنه اذ لا يلزم من كون الاخوة حاجبين ان لا يكون
الاخوين حاجبين وعن الرابع ان المراد به ادراك فضيلة الجماعة في الصلوة وليس النزاع فيما يصدق عليه لفظ
الجمع اذ هو موضوع لغة بل الاجتماع الحقيقى في الاثنين فضلا عما بل في اللفظ المسمى لغة بالجمع كرجال مثلا قال ومنها نفى
لا يستوي فيه انه للعموم الخ اقول اختلفوا في نفى الاستواء كقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب
اكثر فقهاء الشافعية الى انه للعموم بمعنى انه يقتضى ان لا يتساويا في شيء اصلا ومنعه ابو حنيفة واختاره فخر الدين
والمعتزلة وفائدة الخلاف تظهر في القصاص للذمي من المسلم فعند الشافعية لا يتحقق والاول ان المسلم فرد للحكم
وعند ابي حنيفة يتحقق احتج الاولون بان الجملة نكرة دخل عليها النفى والنكرة في سياق النفى للعموم على ما تقدم
وايضا فالمساواة المنفية اما ان يحمل على مطلق المساواة او على مساواة خصوصة والثانى باطل اذ ليس في اللفظ اشعار
بتلك الخصوصية فتعين الاول وذلك يقتضى العموم لان المطلق لا ينتفى الا بانتفاء جميع جزئياته احتج الاخرون
بان نفى المساواة قابل للقسمة الى نفيها من كل وجه ونفيها من وجه دون وجه فيكون مشتركا بينهما اعم منهما
فلا يدل على نفيها من كل وجه لان العام لا يدل على الخاص والتحقيق ان يقال ان النفى فرع الاثبات لكونه
رفعه فان كان الاستواء في جانب الاثبات عاما بمعنى انه اذا صدق على شيئين انهما متساويان اتفقا في جميعها
من كل الوجوه كان نفى الاستواء نفيا للعموم فلا يكون عاما لان نقيض الكلى جزئى وان لم يكن عاما بمعنى انه
يكفى في صدق التساوى على الشيئين تساويهما في بعض الوجوه كان سلبه عاما لان نقيض الجزئى كلي وقد
يقول الفريق الثانى انه في جانب الاثبات يفيد العموم والا لكفى في صدق المساواة على الشيئين تساويهما في
وجه ما وهو باطل والا لصدق على كل مفهومين حتى النقيضين انهما متساويان لان كل مفهومين لا بد وان تساويا
في كونهما مفهومين وفي سلب ما عداهما عنهما ويلزم من ذلك كذب سلب المساوات عن اى مفهومين
فرضا والتالى باطل للاية المذكورة ونظائرها كقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقوله لا يستوي القاعدون

القاعدون من المؤمنين

القاعدون من المؤمنين وقوله لا يستوي الخبيث والطيب وفيه نظر لمنع لظم الملازمة لانه لا يلزم من عدم كون المساواة
للعموم صدقها على الشيئين باعتبار ما تساويهما في امر ما ثبت وبها جاز لاشتراط صدقها عليهما في امور متعددة
ظاهرة يمكن اشتراكها فيها واما الفريق الاول فمنعوا من اشتراط صدق المساواة على الشيئين تساويهما من
كل وجه والا لما صدقت المساواة على شيئين مطلقا لان كل شيئين لا بد ان يتميز احدهما عن الاخر
في امر ما والا لما فيه تعينه وتحققه والا لما كانا اثنين لان التعدد فرع التميز ويلزم من ذلك صدق سلب المساواة
عن كل شيئين مطلقا وهو باطل والا لم يبق لذكر ما سلب عنهما المساواة في الايات المذكورة فائدة وفي تحقيق
في صدق المساواة عليهما تساويهما في امر ما فيكون سلب المساواة للعموم وفيه نظر لما تقدم ولما بطل كون
التساوي من كل وجه شرطا في صدق المساواة على الشيئين وبطل الاكتفاء بالتساوي في امر ما ولم يكن ما بين
هذين القسمين مضبوطا بحسب اللغة وجب البناء في ذلك على العرف ويمكن الاستدلال على الاكتفاء
في صدق المساواة على الشيئين بالتساوي في امر ما بانه يصدق عليهما انهما متساويان في ذلك الامر ومتى كان كذلك
صدق انهما متساويان مطلقا لان صدق المقيد موجب لصدق المطلق وفيه نظر فان صدق المقيد انما
يستلزم صدق المطلق اذا كان في جانب الثبوت اما في جانب النفى فلا وهنا كذلك فان معنى قولنا
هذان متساويان في الشيء الفلانى انه لا تفاوت بينهما فيه وعدم استلزام نفى المقيد نفى المطلق ظاهر قال
ومنها الخطاب المصدر بالنداء الخ اقول الخطاب المصدر بالرسول مثل يا ايها النبى اتق الله يا ايها النبى
المزمل قم الليل لا يعم الامة الا بدليل منفصل وهو مذهب المحققين خلافا لابي حنيفة واحمد بن حنبل واصحابهما
فانهم ذهبوا الى انه يكون خطابا للامة الا ما دل الدليل فيه على الفرق لنا انه خطاب مخصوص بواحد معين بحسب الوضع
فلا يكون متناولا لغيره بوضعه ولهذا لو امر السيد بعض عبيده بخطاب يختص بذلك العبد لم يكن امرا للباقين
بدليل انه لا يحسن ذمهم لو لم يفعلوا المامور به كما يحسن ذم ذلك العبد بعدم الفعل وكذا الكلام في النهى
والجزء وغير ذلك من انواع الخطاب وكيف لا يكون كذلك والاوامر الشرعية تابعة لمصالح التي تتعلق فيها الاشخاص
اذ من الجائز كون المامور به مصلحة للنبي عليه السلام ومفسدة لغيره ولانه لو كان الخطاب للمصدر به متناولا لغيره
لكان اخراج ذلك الغير عن حكم الخطاب تخصيصا لانه يكون اخراج بعض ما تناوله الخطاب ولا معنى للتخصيص
الا هذا والتالى باطل اتفاقا فكذا المقدم قال فخر الدين هؤلاء يعنى الحنفية في ذلك انه زعموا ان ذلك

التناول الخطاب المذكور للامة مستفاد من هذا اللفظ فهو جهالة وان زعموا انه مستفاد من لفظ اخر وهو
قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما يجري مجراه فهو خروج عن هذه المسئلة لان الحكم فيها انه لا يكون واجب على الامة
بمجرد الخطاب المصدر بالنبى بل بالدليل الاخر وليس الكلام فيه احتج ابو حنيفة واحمد بان العادة قاضية بان
كل من كان مقدما على قوم فان امره يكون امرا لهم ولهذا لو امر السلطان الامير بالركوب الى مناجزة العدو
لعده اهل اللغة امرا للاتباع وكذا عند الاخبار بان الامر فتح القلعة الفلانية او اخذ البلد الفلانى والجواب
المنع من كون امر المقدم امر الاتباع ولهذا يصح ان يقال لغة وعرفا امر المقدم ولم يامر اتباعه من غير
تناقض ولانه لو حلف انه لا يامر الاتباع لم يحنث بامر المتبوع اجماعا وما ذكروه انما فهم بقرائن وهي ان المقصود
من الامر لا يتم الا بانضمام الاتباع ولهذا لو امره بما لا يحتاج في تحصيله الى الاتباع لم يفهم دخولهم كما لو قال له
استخدم فلانا او استتبه او تصدق عليه والمعتزلة قالوا ان عرف ارادة امر الجميع من امر المقدم وجب العمل
بذلك قضاء للعرف لكن لا يكون مستفادا من اللفظ بحسب وضع اللغة والكلام انما هو في هذا قال ومنها
اللفظ الموضوع الخ اقول اللفظ اما ان يكون مختصا بالذكور كالرجال او بالاناث كالنساء والاتفاق واقع على
عدم تناول احدهما للاخر واما ان لا يكون كذلك فاما ان لا يظهر فيه علامة تذكير ولا تانيث كلفظ من تقرير
او تظهر والاول متناول لهما جميعا على ما تقرر في العموم والثانى كالمسلمين وفعلوا والمسلمات وفعلن فالمؤنث
فالمؤنث لا يتناول الذكور اجماعا واختلفوا في عكسه والحق انه كذلك بدليل ان الجمع تكرير الواحد فالمسلمون فالمؤنث لا يتناول الذكور اجماعا واختلفوا في عكسه
وفعلوا تكرير مسلم وفعل ولما لم يكن الاول متناولا للاناث كان الاول كذلك والا لم يكن تكريرا له ولان هذه
الصيغة اما ان يكون موضوعة للذكور خاصة او للاناث خاصة او لهما جميعا او للقدر المشترك بينهما او لا
لشيء من هذه الاقسام والاخير محال اتفاقا وكذا الثانى والثالث باطل لانه ان كان على سبيل الجمع لم يصدق
على الذكور حال انفرادهم عن الاناث وهو خلاف الاصل والرابع باطل والا لجاز استعماله في المؤنث وحده كما جاز
استعماله في المذكر وحده وهو متفق على بطلانه ولانه يلزم الكلام وهو عدم دلالة على ارادة الاناث لعدم دلالة
العام على الخاص فتعين الاول وهو المطلوب ولقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل
للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات
الاية احتج المخالف بنقل اهل اللغة على تغليب التذكير على التانيث عند الاجتماع بمعنى انهم سوغوا اطلاق المخالف

الطلاق لفظ المذكر وارادة الذكور والاناث منه والاصل فيه الحقيقة والجواب ان ذلك ليس محل النزاع
اذ مراد اهل اللغة انه اذا اراد مريد ان يعبر عن الفريقين بلفظ واحد وجب اتيانه بعبارة التذكير
لكونه اصلا وكون التانيث فرعا عليه وذلك على سبيل التجوز لان الصيغة موضوعة للجمع الفريقين
والنزاع انما هو في هذه قال ومنها المقتضى لا عموم له الخ اقول اللفظ الدال اذا لم يكن اجراؤه
على ظاهره الا باضمار شيء وهناك امور متعددة صالحة للاضمار يجب ان يتم باضماره ايها كان لا يقتضى
للجميع وهذا هو المراد من قولنا المقتضى لا عموم له مثاله قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان الكلام لا يستقيم الا
باضمار شيء اذ التحريم عارض للافعال المكلف لا لنفس العين ووجود الانتفاعات كثيرة كالاكل والبيع وغيرهما
فنقول لا يجوز اضمار جميع تلك الامور لان فيه من زيادة الاضمار المخالف للاصل وانتفاء اضمار واحد منها
للضرورة الناشئة من عدم استقامة الكلام من دونه ولا ضرورة في اضمار ما زاد على واحد فيجب نفيه للاصالة عدم
وعورض بان اضمار البعض ليس اولى من اضمار بعض غيره لاستقامة الكلام باضمار ايها كان من غير
تفاوت فاما ان لا يضمر شيئا منها وهو باطل او نضمر واحدا منها وهو الترجيح من غير مرجح او يضمر الجميع وهو
المطلوب والجواب انما يلزم الترجيح من غير مرجح اذ لو كان البعض المضمر معينا وكان متساويا لغيره في القرب الى
الحقيقة اما مع كونه مبهما بحيث يصدق على كل واحد واحد من الابعاض على الحمل البدل او معينا اقرب
من باقى الامور المحتمل اضمارها الى الحقيقة فلا قال ومنها مثل لا اكل عام الخ اقول اختلفوا في الفعل
المتعدى الى مفعول كقوله والله لا اكل هل عام في جميع مفعولاته كالماكولات ام لا فذهبت اصحاب الشافعية
والشافعية والقاضى ابو يوسف ونفاه ابو حنيفة وفائدة الخلاف تظهر لو نوى الحالف ماكولا معينا يقبل
بحيث لا يحنث باكل غيره ام لا الحق الاول لنا انه بقى حقيقة الاكل بالنسبة الى كل الماكولات لانه نفى
حقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم منه نفى الاكل بالنسبة الى كل ماكول لان الحقيقة اذا ارتفعت ارتفعت
بالنسبة الى كل جزئي والا لثبت شيء من جزئياتها عند نفيها هذا خلف واذا دل اللفظ على ارتفاع ماهية الاكل
بالنسبة الى الماكولات تحقق العموم وقبل التخصيص كغيره من الفاظ العموم وايضا فالاتفاق واقع على انه لو صحت
قال والله لا اكل اكلا صحت نية التخصيص فيكون بدون قوله اكلا كذلك لدلالة لفظ الفعل وهو اكل عليه
لكونه مشتقا والمصدر لانه مصدره واحتج ابو حنيفة بان النفى في قوله لا اكل انما هو حقيقة الاكل من حيث هي مع قطع النظر عن
المفعول

وعن عبارة عن قيد الوحدة والتعدد فلا تقبل التخصيص لانه لا يتصور الامر المكثر والتعدد والجواب لا نسلم ان المنفي
الماهية المطلقة التي لا وجود لها الا في الذهن اذ لو كان كذلك لم يحنث بالحقيقة لكونه غير المحلوف عليه هو اطلق انتفاء
بل المنفي مجموع الافراد المطابقة لتلك الماهية الكلية وهو متعدد قابل للتخصيص هكذا قيل وفيه نظر فان المنفي
الكلي وهو نفس حقيقته الا كلي القابل للتقييد وهو موجود في الخارج في ضمن جزئياته فلا تتقيد بالقيد يكون اتيانه
به فيحنث قال ومنها ترك الاستفصال الخ اقول نقل عن الشافعي ان ترك الاستفصال في حكاية قال اقول
الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مثاله قوله عم لابن غيلان وقد اسلم على عشرة نسوة
امسك اربعا وفارق سائرهن ولم يسأله عن كيفية عقده عليهن هل كان على الجمع دفعة او على الترتيب
فان ذلك يدل على عموم هذا الحكم لكل واحد من الاحتمالين فانه لا فرق في ثبوت الحكم المذكور بين وقوع العقد عليهن
دفعة واحدة او على التعاقب واعترض فخر الدين في المحصول باحتمال علمه عم خصوص الحال فاجاب عنه بانه
معلوم له عم وترك الاستفصال لعدم فائدته ح قال ومنها العطف على العام الخ اقول اختلفوا في العطف قال اقول
على العام هل يقتضي عموم المعطوف ام لا فنفاه الشافعي واثبته ابو حنيفة لنا ان مقتضى العطف الجمع بين المعطوف عليه
والمعطوف في الحكم الثابت للمعطوف عليه سواء كان المعطوف مساويا للمعطوف عليه في العموم او اخص منه كما في قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة لانه جمع معرف باللام وقد تقدم بيان كونه للعموم
وقوله وبعولتهن احق بردهن فانه خاص لانه انما ثبت للرجعيات دون البائنات وفيه نظر لمنع العطف في ذلك
ولو سلم لكان عدم العموم في المعطوف مستفادا من دليل خارج لولاه لثبت هذا الحكم قال ومنها الخطاب الخ قال اقول
اقول اختلفوا في الخطاب الوارد بصيغة المخاطبة مثل يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس هل يختص بالموجودين
في عصره او يتناول من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فذهب اصحابنا والحنفية وابو حنيفة والمعتزلة
الى الاول فانه لا يتناول من يوجد بعدهم الا بدليل منفصل وذهب الحنابلة وطائفة من الفقهاء الى الثاني
لنا ان المخاطبة تستدعي كون المخاطب موجودا متهيئا لفهم خطاب الشارع على ما تقدم ولا شيء من المعدوم
كذلك وايضا فالمعدوم غير مندرج تحت الذين آمنوا ولا تحت الناس لانه حال عدمه ليس شيئا فضلا عن كونه
انسانا او مؤمنا احتج المخالف بقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عم بعثت الى الاحمر والاسود
ولانه لو لم يكن مخاطبا لمن بعدهم لم يكونوا متعبدين بشريعته والثاني باطل بالاجماع كذا المقدم والجواب

المنع من دلالة الآية على المدعى فانه لا يلزم من كونه مبعوثا ومرسلا الى الكافة كونه مخاطبا لهم بل المراد
والله اعلم انه مبعوث الى الخلق لتقرير الشريعة التي اتى بها من عند الله ليعبد الله تعالى بها كل مكلف موجود في زمانه
ومن يأتي بعده الى يوم القيمة ولا يتوقف ذلك على مشافهته بالخطاب والناس والاحمر والاسود لا يصدق
على المعدوم ولا يلزم من انتفاء خطابه للمعدومين عدم تكليفهم بشريعته عند وجودهم واجتماع شرائط
التكليف فيهم قال ومنها قول الصحابي نهى النبي صلعم عن بيع الغرر الخ اقول هذا مما اختلف فيه الاكثر قال اقول
قول الصحابي نهى صلعم عن بيع الغرر لا يفيد العموم بمعنى انه يكون نهيا عن كل بيع غرر لان الحجة انما هي في المحكي
اعني نهي النبي صلعم عنه لا في الحكاية وهو قول النبي عم والمنهي الذي رواه الصحابي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة وقد
يحتمل ان يكون عاما شاملا لكل الصور ومع لا يمكن القول بدلالته على العموم اذ العام لا يدل على الاخص وكذا قوله قضى رسول الله
بالشاهد واليمين لا يفيد العموم بمعنى انه صلعم قضى بهما في كل حق لاحتمال كون هذا القول حكاية عن قضاء خاص في حكم
مخصوص اذ يكفي ذلك في صدق القول المذكور ومع لا يكون دالا على العموم وكذا قوله سمعت رسول الله صلعم يقول قضيت
بالشفعة للجار لاحتمال كونه اخبارا عن قضاء لجار مخصوص معروف فيكون اللام للعهد كما يقول الحنفية
من ثبوت الشفعة للجار المشارك في الطريق او الشرب وحمل اللام على تعريف العهد اولى من حمله على تعريف الجنس
في جانب الاثبات وبالعكس في جانب النفي لان ثبوت العهدي يستلزم ثبوت الجنسي دون العكس ونفي الجنسي يستلزم نفي
المعهود دون العكس الثانية قول الصحابي كان رسول الله صلعم يجمع بين الصلوتين في السفر لا يقتضي العموم بمعنى
انه يجمع بينهما في كل سفر لان لفظ كان لا يقتضي الا تقدم الفعل اما تكراره فلا وقال امام الحرمين يفيد العموم من
حيث العرف فانه لا يحسن عرفا ان يقال كان فلان يتهجد بالليل الا اذا كان مداوما على التهجد ويصح ويقبح اذا
فعل ذلك مرة واحدة الثالثة اذا قال الراوي صلى النبي صلعم بعد الشفق ولفظ الشفق مقول على الحمرة والبياض
بالاشتراك فلا يجوز حمل ذلك على كونه صلعم صلى بعد الشفقين لما بينا من انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على كلا
معنييه الا مجازا وهو خلاف الاصل وكذا قول الراوي صلى النبي صلعم في الكعبة لا يمكن الاستدلال به على جواز صلوة
الفريضة فيها لان لفظ الصلوة متواطئ محتمل لكل من الفريضة والنافلة على السواء فهو اعم منهما والعام
لا يدل على الخاص ولان تلك الصلوة الجزئية صلوة واحدة اذ هي كافية في صدق قوله صلى والاصل عدم ما زاد

عليها وح ان كانت تلك الصلوة فرضا لم يكن فعلها نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم اي جواز صلوة الفرض والنفل فيها
الرابعة المفهوم ينقسم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة كما سبق وكل واحد منهما عام بمعنى ان الحكم في الاول
ثابت في جميع ما عدا المنطوق وفي الثاني منتف عنه وقال الغزالي لا عموم له لان العموم لفظ تتشابه دلالته بالاضافة العام
الى مسمياته والمتمسك بالمفهوم والفحوى لا يتمسك بلفظ بل بالسكوت واجيب عنه بان المنع من تسميته عاما
ان كان لان العموم لا يتطرق الا على الالفاظ والمفهوم ليس بلفظ فهذا نزاع لفظي وان كان لانه لا يدل على انتفاء
الحكم عن غير محل الوصف في الثاني وثبوته في الاول كان باطلا لما تقدم ولان البحث في عموم المفهوم فرع على
كونه حجة وايضا في قوله العموم لفظ تتشابه دلالته نظر لان العموم معنى عارض للفظ لا نفس اللفظ واعلم ان
المصنف اختار فيما تقدم ان التقييد بالوصف لا يدل على نفي الحكم عن غير محله وان العموم انما يصدق حقيقة بلغ قال اقول
على الالفاظ وح يكون حكمه بعموم المفهوم انما هو على تقدير حجيته واطلاق لفظ العام عليه على سبيل المجاز قال
الفصل الثاني في الخصوص الخ اقول لما فرغ من مباحث العموم شرع في مباحث الخصوص والكلام اما في ماهيته شرع م
او احكامه اما الاول فقد عرفه المصنف ههنا بما عرفه ابو الحسين البصري وهو اخراج بعض ما تناوله الخطاب
عنه الا انه حذف لفظة عنه للشعور بمعناها والمراد بما تناوله الخطاب ما يتناوله بحسب وضعه او بتبع وضعه ليدخل
ما يدل عليه الخطاب تضمنا والتزاما لا بحسب ارادة المخاطب والا لكان المخرج مرادا غير مراد في حالة واحدة
وهو متناقض اما السيد المرتضى والواقفية فعندهم ان التخصيص اخراج بعض ما صح ان يتناوله الخطاب عنه
سواء كان الذي صح واقعا او لم يكن وبنوا ذلك على مذهبهم من كون الالفاظ المدعى كونها للعموم غير مختصة به
بل موضوعة له وللخصوص على سبيل الاشتراك والمخصص للعموم يقال بالحقيقة على ارادة المخاطب اذ هي المؤثرة
في ايقاع ذلك الخطاب لارادة بعض مدلوله ويقال بالمجاز على من اقام الدلالة على كون العام مخصوصا وعلى من
اعتقد ذلك او وصفه به سواء كان ذلك الاعتقاد حقا او باطلا والفرق بين التخصيص والنسخ فرق ما بين
العام والخاص من حيث ان النسخ تخصيص للحكم بزمان معين بطريق خاص فهو نوع من التخصيص والتخصيص
جنس له ولان النسخ يعتبر فيه التراخي والتخصيص لا يعتبر فيه ذلك وقد ينعكس اي يكون النسخ اعم من التخصيص
باعتبار آخر وهو ان التخصيص لا يصح الا فيما يتناوله اللفظ والنسخ يصح فيما علم بالدليل انه مراد سواء

سواء كان الدليل لفظيا او غيره فاذن كل منهما اعم من الآخر من وجه ولا يتحقق بينهما نوعية ولا جنسية
وهو اعني التخصيص جنس للاستثناء والشرط والصفة والغاية وغيرها من المخصصات المتصلة عقلية المنفصل
كانت او نقلية واعلم ان الخطاب يتعلق بالمخاطب والفعل المخاطب به فان اتحدا امتنع دخول التخصيص فيه
لانه كما عرفت اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه وانما يتصور ذلك اذا كان ما يتناوله ذا كثرة والحاصل
وان تكثرا او تكثر احدهما جاز دخول التخصيص فيه فالاول مثل ليصم كل مكلف هذه السنة فتخصص بقوله
لا يصم منكم مريض او مسافر وبقوله لا يصم احد منكم يوم الفطر ولا يوم الاضحى والثاني مثل ليصم كل مكلف
منكم هذا اليوم الا المريض والمسافر والثالث مثل ليصم زيد هذه السنة الا العيدين والدال على الكثرة
اما من جهة اللفظ كالفاظ العموم او من جهة المعنى وهو ثلثة العلة الشرعية وفي جواز تخصيصها خلاف يأتي
ذكره في القياس ومفهوم الموافقة كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وغيره من انواع الاذى
ويجوز تخصيصه ان لم ينقض بالملفوظ عليه الملفوظ مثل قتل الوالد اذا ارتد وضرب الام اذا ارتدت ومفهوم
المخالفة فانه دليل دال على انتفاء الحكم في جميع صور المسكوت عنه فيقبل التخصيص كما لو دل دليل على ثبوت
ذلك الحكم في بعض تلك الصور ويجوز ارادة الخاص من لفظ العام بمعنى انه لا يكون كل المراد من لفظ العام
او انه اريد بالذات لا بالتبعية كما يكون مرادا عند ارادة العموم وذلك قد يكون في الخبر وقد يكون في الامر
فالاول كقوله تعالى الله خالق كل شيء ان الله على كل شيء قدير وهو تعالى شيء وليس مخلوقا ولا مقدورا فالمراد
بكل شيء بعض الاشياء وهو ما عداه والثاني مثل قوله فاقتلوا المشركين والمراد به من عدا اهل الذمة وقوله
والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والمراد به من ليس بمحصن قيل عليه انه في
الخبر يوهم الكذب وفي الامر يوهم البداء واجيب بانه لا ايهام مع تقرر احتمال اللفظ العام التخصيص
وقيام الدليل على وقوعه ويجوز تخصيص العام حتى لا يبقى منه الا فرد واحد في الفاظ المجازات والاستفهام
وما كقوله من دخل داري فله درهم ومن عندك ويريد بهما شخصا واحدا وفي غيرهما من الفاظ العموم
خلاف فمنهم من الحقه بالاول ومنهم من فصل فقال لا يجوز في صيغة الجمع بقاء اقل من ثلثة وفي غيرها
يجوز الانتهاء الى الواحد وهو منقول عن القفال ومنع ابو الحسين البصري مطلقا واوجب بقاء كثرة

تقرب من مدلول اللفظ العام وان لم تكن تلك الكثرة محدودة الا ان يستعمل في حق الواحد لتعظيمه
واختاره محققو المتأخرين بدليل استقباحهم قول القائل اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة او ثلثة من
الف لا غير احتج من جوز التخصيص الى الواحد مطلقا بان التخصيص استعمال اللفظ العام في غير موضوعه
وهو الاستغراق بل في بعض موضوعه وليس بعض معين من افراده اولى من غيره منها فوجب القول بالاستعمال
في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان الاكثر من الافراد اولى
من غيره في اطلاق لفظ العام عليه لكونه اقرب الى موضوع اللفظ وهو الجميع وفيه نظر فان علة جواز
اطلاق العام على بعض من تحته افراده كون ذلك البعض جزءا من موضوع اللفظ وهذا المعنى ثابت في كل
بعض منه فكان اطلاق لفظ العام عليه مجازا اولا والاولوية الثابتة للاكثر باعتبار كونه اقرب الى موضوع اللفظ
معارضة بالاولوية الثابتة للاقل باعتبار رجحان ارادته من اللفظ لكونه لازما للموضوع وللاكثر لان
الاكثر فانه لازم للموضوع خاصة على ان الاولوية انما تفيد رجحان الاول عند التعارض لا المنع مما ليس
باول عند خلوه عن المعارض كما ان كون اطلاق اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه على مجازه ولا يقتضي
عدم جواز الاطلاق على مجازه قال البحث الثاني العام المخصوص بمتصل الخ اقول اختلفوا في العام الذي
يدخله التخصيص هل هو مجاز ام لا فقال الجبائيان بعدمه ومنع منه بعض الفقهاء مطلقا وفصل ابو الحسين
البصري فقال ان خص بمتصل اي بما لا يستقل بالدلالة على معناه من دون انضمامه الى العام كالاستثناء
والشرط والصفة والغاية لم يكن مجازا وان خص بمنفصل اي بما يستقل بالدلالة على معناه كان مجازا
عقليا كان التخصيص او نقليا وهو اختيار فخر الدين والمصنف هنا والدليل على الاول ان اللفظ العام
حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض الذي عدا المخرج بالمخصص دونه لانه لو كان كذلك
لما بقي شيء يفيده المخصص ان يخرج عن مدلول اللفظ العام فلا يكون مخصصا هذا خلف بل يجب
كونه مفيدا للكل والمخصص اخرج بعض مدلوله عنه ولم يكن حقيقة لانه يفيد الاستغراق وهو
حقيقة فيه والمجموع من العام ومن المخصص دال على البعض الباقي بعد التخصيص حقيقة ولان انضمام
اللفظ الذي لا يستقل بالدلالة على معناه الى غيره لو كان موجبا لكون ذلك الغير مجازا لكان قولنا

قال
اقول

قولنا مسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام الجمع والنون في الاول والالف واللام في الثاني والتالي باطل اتفاقا
فكذا المقدم وفيهما نظر اما الاول فلانه ممنوع من عدم كونه مفيدا لذلك البعض خاصة بحسب ارادة اللافظ بل
الواجب ذلك لدلالة المخصص عليه والمخصص يفيد اخراج بعض ما تناوله اللفظ بحسب وضعه لا بحسب ارادة
اللافظ واما الثاني فلان من يزعم انه مجاز لا يدعي ان ذلك لانضمام غير المستقل اليه لكونه غير مستقل
حتى يرد عليه النقض بمثل مسلمون والمسلم بل باعتبار دلالته على ان اللافظ لم يرد بالعام المقترن به
حقيقته اعني الاستغراق وعلى الثاني اعني كون المخصص بالمنفصل مجازا بانه لفظ موضوع للعموم وقد استعمل
في بعض مسماه لقرينة وذلك هو المجاز وهل يجوز التمسك بالعام المخصوص ان يكون حجة على ثبوت الحكم في
جميع ما عدا محل التخصيص من مدلول العام ام لا قال به الفقهاء مطلقا ومنعه عيسى بن ابان وابو ثور
مطلقا وفصل اخرون فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل ولا يجوز ان خص بمنفصل وقال اخرون ان خص
بمجمل كما قال اقتلوا المشركين الا بعضهم او المراد بهم البعض لم يبق حجة فيما لم يبق ذلك المجمل والا كان
حجة مطلقا وهو اختيار فخر الدين والمصنف طاب ثراه واحتج عليه بوجهين الاول ان اللفظ العام
متناول لكل افراده وكونه حجة في كل واحد من تلك الافراد ليس موقوفا على كونه حجة في الباقي والا
فان انعكس لزم الدور وان لم ينعكس لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة العام الى كل واحد من افراده
كنسبته الى الاخر من غير تفاوت وكذا كونه حجة في الجميع لان كونه حجة في الجميع متوقف على كونه حجة
في كل واحد من تلك الافراد فان انعكس يلزم الدور وحينئذ لا يلزم من عدم كون العام حجة في محل التخصيص
كونه غير حجة في غير محله وفيه نظر فان دلالة اللفظ تابعة للقصد والتقدير ان اللفظ الموضوع للاستغراق
لم يرد منه الاستغراق فكيف يصير دالا عليه ودلالته على كل واحد من افراده انما يكون ثابتة على تقدير ان
يراد به الاستغراق اما على تقدير عدم ارادته فلا بل يكون متناولا لمراد اللافظ وهو غير معلوم قبل بيانه
وقوله كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد غير متوقف على كونه حجة في الجميع ثم وهو ظ فان دلالة لفظ
العام على كل واحد من افراده انما هي بالتضمن ودلالته على الجميع بالمطابقة لكونه موضوعا له ودلالة التضمن
تابعة لدلالة المطابقة ومتوقفة عليها وقوله لان كونه حجة في الجميع يتوقف على كونه حجة في الافراد ممنوع

لما ذكرناه نعم كونه حجة في المجموع مستلزم لكونه حجة في الافراد بطريق التضمن لا انه متوقف عليه واعلم ان المجمل
الذي خص به العام قد يكون مجملا مطلقا من كل وجه وقد يكون مجملا من وجه مبينا من اخر فيكون حجة فيما
لا اجمال فيه فالاول كما ذكرنا من المثال والثاني كقوله اقتلوا المشركين الا بعض اليهود اذ المراد منه عدا بعض
اليهود فانه يكون حجة في قتل من عدا اليهود لانتفاء الاجمال فيه وغير حجة في قتل اليهود الى ان يبين ذلك
البعض الثاني ان المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص ثابت والمعارض الموجود لا يصلح للمعارضة
فوجب القول به اما الاول فلان اللفظ الموضوع للعموم موجود فهو مقتض لثبوت الحكم في كل الافراد
التي من جملتها ما عدا محل التخصيص واما ان المعارض لا يصلح للمعارضة فلانه ليس الا نفي الحكم عن محل
التخصيص وهو غير صالح للمعارضة لاجتماعه معه كما لو صرح بثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص ونفاه
عن محل التخصيص واما الثاني فظ وفيه نظر للمنع من وجود المقتضي فان اللفظ انما يقتضي ثبوت الحكم في كل
الافراد اذا اريد به موضوعه وهو الاستغراق اما اذا لم يرد فلا احتج ابو ثور وابن ابان بان العام المخصوص
لا يمكن اجراؤه على ظاهره اعني حمله على الاستغراق الذي هو حقيقته لان فيه ابطال المخصص وخروجه عن كونه مخصصا
فيجب صرفه الى غيره وليس بعض المحامل اولى من بعض فيصير مجملا فلا يكون حجة ثم واجيب بالمنع من عدم
الاولوية فان حمله على كل ما عدا محل التخصيص اولى من غيره من المحامل لقربه الى حقيقة اللفظ ولعدم كل
واحد مما غايره عنها وفيه نظر تقدم ولان الاصل عدم حكم العام اذا عرفت هذا فاعلم ان ابن شريح
قال اذا ورد لفظ عام وجب استقصاء البحث عن طلب مخصص فان وجد عمل بما يقتضيه والا عمل بالعام
ولا يجوز العمل بالعام قبل الاستقصاء ومنع الصيرفي وجوز التمسك بظاهر العموم ابتداء ما لم يظهر مخصص واحتج
على ذلك بانه لو لم يجب التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجب التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد طلب
مجازه والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم بيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك بالعام ابتداء انما هو احتمال
وجود المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة والمجاز بل هو ابلغ اذ بتقدير
وجود المخصص يكون للمفسدة في ثبوت الحكم لمحل التخصيص ويحصل فائدة تحقق الحكم في غيره وهو مقصود
اللافظ وبتقدير وجود المجاز وقد يكون الحقيقة غير مرادة فيحصل مفسدتان احديهما ثبوت الحكم بالحقيقة

الحقيقة وهو غير مراد والثانية انتفاؤه عن المجاز وهو المراد احتج ابن شريح بان العمل بعموم اللفظ مشروط
بعدم التخصيص والجهل بذلك العدم يوجب الجهل بكون العام حجة ضرورة ان الجهل بحصول الشرط مستلزم
للجهل بحصول المشروط والجواب ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا والا لم يكن حجة مع الاستقصاء ايضا
لان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود وذلك العدم مظنون لما تقدم من كون التخصيص على خلاف الاصل قال
البحث الثالث في الاستثناء وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ الخ اقول لما بحث عن التخصيص مطلقا شرع في البحث
عن اقسامه وقدم البحث عن المتصل على البحث عن المنفصل لكونه كالجزء من العام لعدم دلالته على معناه
من دون انضمامه اليه وقدم البحث عن الاستثناء على باقي انواع المتصل لكثرة اقسامه واحكامه واعلم ان
الكلام في الاستثناء اما في ماهيته او اقسامه او شرائطه او احكامه اما الاول فقد اختلف في تعريفه فقال
الغزالي انه قول ذو صيغ محصورة مخصوصة دال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول ونقض في طرده
بالمخصصات المنفصلة مثل قوله اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة واهل البلد كلهم علماء وزيد جاهل
ورايت القوم وزيدا لم اره فان الحد المذكور صادق عليها وليست باستثناء وفي عكسه باحاد الاستثناء
مثل جاء القوم الا زيدا فانه استثناء حقيقة وليس بذي صيغ بل صيغة واحدة وايضا فان الاستثناء
معنى يدل عليه القول لا نفس القول وقيل انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما
اتصل به بحرف الا او احد اخواتها واعترض بان الاستثناء ليس لفظا بل معنى مدلول عليه باللفظ وعرفه
المصنف طاب ثراه بانه اخراج بعض ما تناوله اللفظ بالا او اخواتها واما فالاول هو اخراج بعض ما تناوله اللفظ
جنس للمخصصات كلها متصليها ومنفصليها وتقييده بالا او اخواتها فصل يتميز به الاستثناء عن
عداه والمراد بما تناوله اللفظ فعلا لا صلاحية والا لم يتحقق الاخراج ولهذا لم يجوز الاستثناء من الجمع المنكر
فلا يقال رايت رجالا الا زيدا لعدم تناول لفظ رجال له فعلا ولانه في الاعداد اخراج ما لولاه لوجب دخوله
اتفاقا فيجب كونه في غيرها كذلك والا لكان مشتركا او مجازا وهو خلاف الاصل واما اقسامه فهو ينقسم
الى متصل وهو ما كان المستثنى فيه من جنس المستثنى منه كقوله له علي عشرة دراهم الا درهما والى منفصل
وهو ما كان المستثنى فيه من غير جنس المستثنى منه كقوله له علي عشرة دراهم الا ثوبا وهو اعني الاستثناء
حقيقة في الاول وفاقا ومجاز في الثاني اعني المنفصل على الاصح لانتفاء الاخراج عنه الموجب لانتفاء حقيقة

الاستثناء اذ لو كان الاخراج متحققا لكان اما من اللفظ او من المعنى والاول باطل لان لفظ الدراهم
مثلا لا يتناول الثياب بحسب وضعه والا لكان اللفظ مشتركا بينهما والاشتراك خلاف الاصل لما تقدم
وبتقدير الاشتراك لا يكون الاستثناء منفصلا وهو خلاف للمقدر ولو لم يكن حسنا ولا امتنع الاخراج
منه والثاني باطل ايضا لانه لو صح حمل اللفظ على معنى مشترك بين معناه وبين معنى المستثنى منه ليصح الاستثناء
بتحقق الاخراج منه لجاز استثناء كل شيء من كل شيء اذ ما من شيئين الا وانه يشتركان في مفهوم واحد
ولو في بعض الوجوه ولما كان التالي باطلا اتفاقا من اهل اللسان فالمقدم مثله احتج القائل بانه قد ورد
الاستثناء من غير الجنس في القران العزيز في عدة ايات فيكون حقيقة فيه اما الاول فكقوله تعالى وما كان لمؤمن
ان يقتل مؤمنا الا خطأ استثنى الخطأ من القتل وليس من جنسه وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا
ابليس فاستثناه من الملائكة وليس منهم بدليل قوله تعالى الا ابليس كان من الجن ولانه مخلوق من نار و
الملائكة مخلوقون من نور وقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض والتجارة
عن تراض ليست من جنس الباطل وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من
جنس اللغو واما الثاني فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب المنع من كون الاستثناء في الايات
المذكورة من غير الجنس اما الاولى فليست الا فيها بمعنى الاستثناء بل بمعنى لكن او بمعنى وما كان لمؤمن
ان يقتل مؤمنا الا اذا كان خطأ بان يغلب على ظنه انه ليس مؤمنا اما بان يكون متنكرا للكفار فيظن انه منهم
او يراه من بعيد فيظن انه صيد او حجر وهذا التاويل منقول عن السيد المرتضى واما الاية الثانية فلا نسلم ان ابليس
ليس من جنس الملائكة وكونه من الجن غير مناف لذلك لما نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس
كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن وكذا كونه مخلوقا من نار وخلق الملائكة من نور لا يمتنع من الاشتراك
في الملائكة سلمنا انه ليس من الملائكة لكن لا نسلم ان الاستثناء من غير الجنس وذلك لانه مشارك للملائكة في الملكية
الامر بالسجود واستثناه من المامورين به فكانه قال فسجد المامورون بالسجود كلهم الا ابليس واما الاية الثالثة فقد
اتفق النحاة على ان معنى الا ليست للاستثناء بل بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى سوى عند الكوفيين وهو الجواب
عما بعدها سلمنا لكن مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة كيف وهو يوجد في كل من الحقيقة والمجاز والعام
لا يدل على الخاص اذا تقرر هذا فاعلم انه يشترط في الاستثناء مطلقا الاتصال عادة بمعنى انه لا يتخلل بين ذكر

ذكر المستثنى منه والاستثناء ما يعد فاصلا بينهما في العادة وفائدة التقييد بالعادة الاحتراز عن خروج ما
يحصل بينهما فاصل في الحقيقة ولا يسمى به في العادة فاصلا كالتنفس والسعال والعطاس وطول الكلام فان
ذلك لا يقدح في تحقق الاستثناء اتفاقا واكثر المحققين على ذلك ونقل عن ابن عباس صحة الاستثناء
الى شهر لنا لو جاز الاستثناء بعد مدة لم يستقر شيء من الايقاعات كالطلاق والعتاق وغيرهما ولا يتحقق
الحنث في الايمان اصلا لجواز ورود الاستثناء عليه فيغير حكمه والجواب عن الرواية ان صحت وكان قوله
حجة في ذلك ان الجواز محمول على ما اذا كان الاستثناء منويا عقيب اليمين وان تاخر لفظا توفيقا
بينها وبين ما ذكرناه من الدليل قال البحث الرابع في الاستثناء الخ اقول لما فرغ من ذكر المستثنى وقسمه
وشرائطه شرع في ذكر احكامه وهي مسائل المسئلة الاولى اتفقوا على بطلان الاستثناء المستوعب
كقوله له علي عشرة الا عشرة وهل يجوز استثناء المساوي لما يبقى بعد الاستثناء او الاكثر منع القاضي ابو بكر والحنابلة
منهما وقصر الجواز على الاقل ووافقهم على المنع من جواز استثناء الاكثر بعض النحويين والاكثرون على جوازهما الا الاقل
وهو المختار لنا اجماع الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة لا يلزمه بذلك الا واحد ولولا صحة استثناء الاكثر
لما كان كذلك ويبطل قول القاضي وموافقيه قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
مع قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه استثنى من العباد تارة الغاوين وتارة
المخلصين مع انحصار العباد فيهما بمقتضى الاية الثانية فان تساويا فقد بطل قوله ببطلان استثناء المساوي وان تحقق
في الايتين جميعا وان تفاوتا بطل قوله ببطلان استثناء الاكثر لتحققه في احدى الايتين وفيه نظر للمنع من
انحصار العباد في المخلصين والغاوين والاية الثانية غير دالة على ذلك فانه ليس كل الخلق ابليس على قوله فيكون
داخلا سلمنا لكن الحق دال على ان غير المكلف من الاطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون عن القسمين
سلمنا الحصر لكن المستثنى في الاية الاولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس منهم فجاز ان يكون بعض الغواة
غير متبع لابليس كابليس لنفسه ومع ذلك لا يقدح في الاية دلالة على بطلان شيء مما ذهب اليه القاضي لاحتمال
كون الغاوين المتبعين لابليس اقل من باقي العباد والمخلصين ايضا كذلك فيكون المستثنى في الايتين جميعا
اقل من الباقي على انه يحتمل ان يكون الاستثناء من السلطان المنفي لا من العباد فيصير تقدير الكلام ان عبادي
لا سلطان لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم سلطانك على العباد كما يقال ان اصحابي ليس لك عليهم ظهير

ولا مساعد الا عشيرتك واحتج القاضي بان نقول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار خالفناه
في استثناء الاقل لكونه في معرض النسيان لقلة التفات النفس اليه فوجب قبوله والا لزم الضرر وهذا
المعنى غير موجود في المساوي والاكثر فيبقى على الاصل والجواب المنع من كون قبول الاستثناء على خلاف الاصل
وكونه انكارا بعد اقرار ممنوع وايضا ان المستثنى والمستثنى منه كالجملة الواحدة ولانه قد يكون اقرار بعد انكار
كالو قال لا درهم لك علي الا دينار وتعليله قبول استثناء الاقل بكونه في معرض النسيان ممنوع ايضا والا لقبل
غيره كما لو قال له علي عشرة بنقص ثلثة وانما لم يجعل الحنفي ظاهرا شرطا عدم صدقه على المنفصل عادة فكان الاتصال
شرطا لتحققه وعدم الاستيعاب شرط لصحته والفرق وعدهما من الاحكام على انه في كتاب النهاية جعل عدم
الاستيعاب من الشرائط كالاتصال قال والاستثناء من الاثبات نفي اجماعا الخ اقول هذه ثانية المسائل
في احكام الاستثناء واعلم ان الاتفاق واقع على ان الاستثناء من الاثبات نفي وانما الخلاف في الاستثناء
من المنفي هل هو اثبات ام لا ذهب اليه المحققون وانكره ابو حنيفة احتج الاولون بان الاستثناء
من النفي لو لم يفد الاثبات لم يكن قولنا لا اله الا الله كافيا في الاقرار بالتوحيد ولم يتم الاسلام به من دون
اضافة ما يدل على اثبات الالهية لله تعالى والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الاستثناء
لا يفيد نفي الالهية عن غير الله تعالى اما ثبوتها له فلا وايضا فانا لو قال لا عالم في البلد الا زيد
لسبق الى الذهن من كل سامع عارف باللغة فهم ثبوت العلم لزيد بل هو ابلغ في اثبات العلم لزيد من قولنا زيد
عالم وذلك دليل على كون الاستثناء من النفي حقيقة في الاثبات ولان ذلك منقول عن واضع اللغة
احتج ابو حنيفة بوجوه الاول لو كان الاستثناء من النفي مفيدا للاثبات لثبت النكاح بمجرد الولي والصلوة
بمجرد الطهور لقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة الثاني ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى وذلك غير مستلزم للحكم
عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه لان الحكم المخصوص عن الشيء قد يكون مع الحكم عليه بنقيض ذلك الحكم
المرفوع وقد يكون مع عدم الحكم عليه بشيء اصلا فاذن هو اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص الثالث ان
الاستثناء المتعقب للنفي يمكن ان يكون متعلقا بالحكم بالنفي ويمكن ان يكون متعلقا بالنفي نفسه فان
كان الاول اقتضى زوال الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات لما تقدم من ان رفع الحكم

الحكم عن الشيء بالنفي لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات لاحتمال عدم الحكم عليه بشيء اصلا وان كان الثاني
اقتضى رفع الحكم المحتمل وهو يستلزم الاثبات لكن الاول اولى لان الحكم امر ذهني والنفي خارجي وتعلق
الالفاظ بالامور الذهنية بغير واسطة في الوضع وبالامور الخارجية بتوسط الذهنية على ما تقدم والجواب عن
الاول ان الطهور والولي لا يصدق عليهما اسم الصلوة والنكاح فلا يصح استثناؤهما منهما حقيقة الا بتقدير
مثل لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي وح يكون مفيدا للاثبات وقيل انما سيق هذا الكلام
لبيان كون الطهور شرطا للصلوة والولي شرطا للنكاح والشرط يلزم بعدمه عدم مشروطه ولا يلزم من ان
يوجد بوجوده وعن الثاني والثالث انهما واردان في جانب الاثبات فان الاستثناء من الاثبات
انما يخرج المستثنى عن الحكم عليه بالاثبات وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي كما ذكرتموه وكذلك تعلق
الاستثناء بالحكم بالاثبات اولى من تعلقه بنفس الاثبات لعين ما ذكرتموه وهو لا يستلزم النفي وجوابكم
عن هذا هو جوابنا عن حجتكم واعترض المعترض على هذا بان نفي الحكم بالاثبات يستلزم البقاء على
الاصل وهو العدم وفيه نظر لمنع الاستلزام المذكور فان نفي الحكم بالاثبات قد يجامع الاثبات فكيف
يستلزم العدم ونمنع كون العدم هو الاصل في جميع صور الاستثناء من الاثبات بل قد يكون على
خلاف الاصل كما لو قال الفقهاء باقون الا زيدا قال واختلفوا في تقدير الاستثناء الخ اقول
اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثناء فقال الاكثر ان المراد بالمستثنى منه كالعشرة في قولنا له علي
عشرة الا ثلثة الباقي بعد الاستثناء وهو سبعة وحرف الاستثناء كالا في المثال قرينة دالة عليه كما
لو خص بغير الاستثناء وقال القاضي عشرة الا ثلثة بازاء سبعة فكان للسبعة اسمان احدهما مفرد
وهو سبعة والثاني مركب وهو عشرة الا ثلثة واستضعفها المصنف لما تراه القولين جميعا بان
الاخراج على تقديرهما لا يكون متحققا فلا يتحقق الاستثناء هذا خلف وايضا يلزم المجاز في لفظ العشرة
حيث استعمل في السبعة وفي لفظ الاستثناء الموضوع للاخراج حيث استعمل في غيره وهما خلاف الاصل
والحق ما اختاره المصنف وهو ان المراد بالعشرة معناها ثم اخرج بالاستثناء منها ثلثة والاسناد
بعد الاخراج لان الاصل استعمال اللفظ في حقيقته وعدم استعماله في غيرها وقد تقدم البحث في ذلك
مستقصى قال اذا تعدد الاستثناء يرجع الجميع الى المستثنى منه الخ اقول التعدد قد يكون في الاستثناء

خاصة وقد يكون في المستثنى منه وقد يكون فيهما فالاقسام باعتبار التعدد وعدمه اربعة تعددهما واتحادهما
وتعدد الاستثناء واتحاد المستثنى منه وعكسه واكتفى بذكر الاخيرين اذ يعلم منهما حكم الباقي الاول
اذا تعدد الاستثناء فاما ان يكون الثاني معطوفا على الاول او لا فان كان الاول كانا جميعا راجعين الى
المستثنى منه لان المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة سواء تكرر حرف الاستثناء كقولنا له علي عشرة الا ثلثة
والا اثنين او لا كقوله عشرة الا ثلثة واثنين وان كان الثاني فاما ان لا يمكن عود الثاني الى الاول لكونه مستغرقا له
مساويا له كقوله له عشرة الا ثلثة الا ثلثة او زيادة الثاني على الاول كقوله عشرة الا ثلثة الا اربعة فيجب عود
الجميع الى المستثنى منه كالواحد في هذا المثال دفعا للمحذور في المذهبين واما ان يمكن عوده الى المستثنى الاول كقوله
عشرة الا اثنين الا واحدا فيجب رجوع الثاني الى المستثنى ثانيا وهو الواحد هنا الى ما تلوه وهو الاثنان لانه
لولا ذلك لكان اما ان يكون راجعا الى مجموع المستثنى منه والمستثنى الاول او الى المستثنى منه خاصة او لا
الى شيء منهما والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان الاول فلانه
يلزم التناقض لان المستثنى منه اثبات والمستثنى الاول نفي فلو رجع الثاني اليهما كان ثابتا باعتبار كونه مستثنى
من جملة النفي ومنفيا باعتبار كونه مستثنى من جملة الاثبات وانه محال واما بطلان الثاني فلان المستثنى
الاول اقرب من الاصل المستثنى منه فلو عاد الى الاصل المستثنى منه لزم ترجيح الابعد على الاقرب وهو باطل
بالاتفاق واما بطلان الثالث فظاهر لانه اخراج الكلام الى الهذر قال واذا تعقب الجمل فعند الشافعي يعود
الى الجميع الخ اقول هذا هو القسم الثاني وهو تعدد المستثنى منه خاصة واعلم ان الاصوليين اختلفوا في الاستثناء
المتعقب للجمل المتعددة المعطوفة بعضها على بعض بالواو مع صحة عوده الى الجميع والى كل واحدة منها فقال
الشافعي يعود الى الجميع وقال ابو حنيفة يعود الى الاخيرة خاصة وقال السيد المرتضى باشتراكه بين عوده الى
الجميع والى البعض فيجب التوقف عنده اذا لم يوجد قرينة دالة على احدهما وتوقف القاضي ابو بكر وفصل
الآخرون فقال ابو الحسين البصري ان ظهر الاضراب عن الاول عند الشروع في الثانية ولا يظهر فيها شيء تم
في الاول كان راجعا الى الاخيرة خاصة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الاول الى الثانية مع استقلالها الا وقد
استوفى غرضه منها وذلك بان يختلف نوعا مع اتحاد القضية كآية القذف كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا

تابوا فان الجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر والقضية واحدة او لا معه كقوله اكرم ربيعة
والعلماء وهم الفقهاء الا اهل البلد الفلاني او يتحد النوع ويختلف الاسم والحكم مثل اطعم ربيعة واكرم مضر
الا الجهال فان الجملتين من نوع واحد وهو الامر وهما مختلفتان في الاسم لان المامور في الاول ربيعة
وفي الثانية مضر وفي الحكم لان المامور به اولا الاطعام وثانيا الاكرام او يختلف في الاسم دون الحكم
مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال او بالعكس مثل اطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال وان
لم يظهر الاضراب عن الاول بان يتعلق احدى الجملتين بالاخرى اما بان يكون حكم الاول مضمرا في الثانية
مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسمها مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فانه يعود الى
الجميع لان الثانية غير مستقلة بنفسها بل لا يتم معناها الا بانضمامها الى الاول فكانتا كالجملة الواحدة
فوجب رجوع الاستثناء اليهما جميعا وهذا التفصيل منقول عن القاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة
واستحسنه فخر الدين والمصنف طاب ثراه وفيه نظر فان تعلق احدى الجملتين بالاخرى وحده ليس موجبا لعود الاستثناء
عليهما معا بل قد يتعين في بعض الصور اختصاصه باحديهما كما لو قال اكرم العلماء وتصدق عليهم الا الاغنياء
وقال آخرون ان ظهر كون الواو للاستيناف كان الاستثناء راجعا الى الاخيرة وان كان مترددا وجب التوقف احتج الشافعي
على مذهبه بوجوه الاول القياس على الشرط المتعقب للجمل المتعاطفة فانه يعود اليها جميعا وفاقا فكذا الاستثناء
والجامع كون كل واحد منهما مخصصا لا يستقل بنفسه ولان معناهما واحد فان قوله في آية القذف واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا جار مجرى قوله ان لم يتوبوا الثاني انه اذا قال له علي خمسة وخمسة الا ستة كان الاستثناء راجعا الى الجملتين
معا وفاقا والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا ثبت ذلك في هذه الصورة كان ثابتا في الجميع والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل الثالث مقتضى العطف التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه بحيث يصيران كالجملة الواحدة
اذ لا فرق بين قول القائل رأيت نحاة الكوفة ونحاة البصرة وقوله رأيت نحاة البصرتين ولما كان الاستثناء
من الثانية راجعا الى الجميع من غير اختصاص باحدهما فكذا ما هو مساو له واجيب عن الاول بمنع الحكم
في الاصل وهو كون الشرط متعلقا بالجميع بل الحق انه متعلق بالاخيرة خاصة والاتفاق على الحكم ممنوع وبانه
ان لم يكن بين الاستثناء والشرط فارق كان قياس احدهما على الآخر قياس الشيء على نفسه وان كان بينهما
فارق جاز استناد الحكم اليه ولا يتعدى الى الآخر اما الحنفية فانهم سلموا تعلق الشرط بالجميع فلم يسمع منهم الجواب

بمنع الحكم في الاصل واجابوا بالفرق من حيث ان الشرط له صدر الكلام فهو وان تأخر لفظا فهو متقدم معنى
بخلاف الاستثناء وفيه نظر فانه انما له صدر الكلام المتعلق به لا مطلق الكلام ونحن انما نعلم كونه متقدما على الجميع معنى
ان لو علمنا تعلقه بالجميع فلو استند العلم بتعلقه بالجميع بتقدمه عليها معنى دار ولا يلزم من تقدمه على الجميع معنى تعلقه
بالجميع وعن الثاني بان الاستثناء هنا انما رجع الى الجملتين دفعا لمحذور الهذرية لاستحالة رجوعه الى احدهما ونحن
نسلم رجوعه الى الجميع عند قيام ما يدل عليه والكلام ليس في ذلك انما الكلام فيما اذا امكن رجوع الاستثناء الى
الجميع والى البعض كما تقدم وعن الثالث انه ان ادعى عدم الفارق بين الجملة الواحدة وبين عطف بعض الجمل
على بعض بطل القياس لانه يكون قياس الشيء على نفسه وان سلموه جاز استناد الحكم في الاصل اليه فارق
الفرع فيبطل القياس ايضا على انه قياس في اللغة وهو غير جائز عند اكثر الادباء واحتج ابو حنيفة بان الاستثناء خلاف
الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فما يثبت في جملة واحدة صونا للكلام الملتي عن الهذر فيبقى الاصل في باقي الجمل
سالما عن المعارض وخصص الاخيرة بتعلق الاستثناء بها لانها اقرب والقرب بالفاعلية في مثل ضرب موسى
عيسى لما لم توجد قرينة دالة على الفاعلية والمفعولية ولان عوده الى الاخيرة متفق عليه والخلاف انما هو في اختصاصها
به او مشاركة غيرها لها فيه وبانه لو كان الاستثناء راجعا الى الاخيرة في الاستثناء من الاستثناء كما تقدم فكذا في غيره
دفعا للاشتراك احتج الشيخ من كونه حقيقة في عوده الى الاخيرة خاصة والى ما والى غيرها ومن المجاز الثاني من كونه
حقيقة فيما حكاه الآخر وبان الظاهر ان المتكلم لم ينتقل عن الجملة الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وفيه
نظر اما الاول فللمنع من كونه على خلاف الاصل وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الحكم المستثنى منه مخالفا للاصل اما
على تقديره فلا بل يجوز ان يكون الاستثناء موافقا للاصل واما الثاني فلان رجوعه الى الاخيرة انما كان لاستحالة
عوده الى الجميع باعتبار اختلاف الجمل بالنفي والاثبات الموجب لاختلاف المستثنى منه على تقدير رجوعه
اليها الموجب للتناقض وعوده الى غيرها ترجيح للبعيد على القريب فتعين رجوعه الى الاخيرة ولان رجوعه
الى الاستثناء اولى من رجوعه الى الاصل من حيث ان الاول يوجب قلة التخصيص المخالف للاصل والثاني
كثرته وهذا المعنى غير موجود في الجمل المتعددة فبطل قياسها عليه واما الثالث فممنوع وانما يكون كذلك خلاف
ان لو لم يكن مراده الا فقط الاستثناء منها جميعا اما على هذا التقدير فلا لان تأخير الاستثناء الى انتهاء
الجمل يوجب وجازة اللفظ واختصاره وكونه ادخل في باب البلاغة فان من قال اكرم العلماء

والفقهاء الا الفسق وتصدق على الفقراء الا الفسق وجالس الفقراء الا الفسق كان عده طولا وكلاما ركيكا بخلاف
ما لو قال اكرم العلماء وتصدق على الفقراء وجالس الفقراء الا الفسق واحتج السيد المرتضى على الاشتراك
بان الاستثناء قد استعمل فيما يرجع الى الجميع كما في آية القذف وفيما رجع الى الاخيرة كما في
الاستثناء من الاستثناء واستعمال اللفظ في المعنى دليل على كونه حقيقة فيه ولانه يصح استفهام المستثنى
في كل صورة يحتمل رجوعه الى الجميع والى البعض وذلك مؤذن بكون اللفظ مشتركا ولانه يصح حمل كل الجمل
وبعضها في الحال وظرف الزمان والمكان كما تقول اكرم العلماء وتصدق على الفقراء قائما او يوم الجمعة او في المسجد
فكذا في الاستثناء والجامع كون كل منهما فضلة يأتي بعد تمام الكلام والجواب عن الاول انا قد بينا فيما تقدم
ان الاستعمال يكون تارة في الحقيقة وتارة في المجاز فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات
الثلث وعن الثاني بانه يصح الاستفهام عن افراد المتواطئ عند اطلاق لفظه وذلك يبطل دلالة صحة الاستفهام
على الاشتراك وعن الثالث بمنع الحكم في الاصل وعلية المشترك على انه قياس في اللغة وايضا فلا يلزم من
صحة عوده الى الجميع والى البعض كونه حقيقة فيهما واصالة عدم الاشتراك قال البحث الثاني في الشرط وهو
ما يتوقف عليه تأثير المؤثر الخ اقول الشرط احد المخصصات المتصلة والكلام اما في ماهيته او في الالفاظ الموضوعة
له او في اقسامه او في احكامه اما الاول فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط من دونه ولا يلزم ان يوجد عند
وجوده ورد بان المشروط مشتق من الشرط فتعريفه به تعريف للشيء بما لا يعرف الا به وبانتقاضه طردا
بجزء العلة وعلى بالشرط المساوي وقال بعض الاشاعرة الشرط ما يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته ورد
بانتقاضه عكسا بالحيوة القديمة فانها شرط للعلم القديم عنده ولا تأثير ولا مؤثر هناك وقال صاحب الاحكام
الشرط ما يلزم من نفيه نفي امر على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا في السبب وفيه نظر لانتقاضه طردا بجزء
الشرط وبجزء ماهية المشروط فانه يلزم من نفيه نفي المشروط وليس سببا لوجوده ولا داخلا في سبب الوجود
اذ علل الماهية مغايرة لعلل الوجود وباحد المتضايفين فان نفيه ملزوم لنفي الآخر وليس سببا له ولا
داخلا في سببه مع كونه ليس شرطا للمضايف والمصنف طاب ثراه عرفه بانه ما يتوقف عليه تأثير المؤثر وهو منقوض
طردا بوجود المؤثر وبذاته وبعلته فان تأثير المؤثر موقوف على كل واحد من هذه الامور وليس شرطا وعكسا
بنفس تأثير المؤثر فانه شرط لوجود الاثر والحق ان يقال شرط الشيء ما يتعذر ذلك الشيء عند انتفائه مع تقدمه

عليه طبعا ومغايرة لسببه مطلقا فالاول وهو قولنا الشيء ما ينتفي عنه انتفائه يندرج فيه الشرط والعلة واجزاؤها
واجزاء المشروط واحد المتضايفين بالنسبة الى الاخر وخرج بقولنا مع تقدمه عليه طبعا المتضايف وبقولنا و
مغايرة لسببه مطلقا خرج الباقي والثاني نزاع الالفاظ الموضوعة له بحسب اللغة العربية ان المكسورة المخففة
مثل قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره ويختص بالمحتمل واذا كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم
فئة فاثبتوا ويشترك المحتمل كما قلناه والمحقق مثل واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ومن كقوله تعالى
ومن يتوكل على الله فهو حسبه وما لم يذكرها المصنف طاب ثراه مثل ما اصاب من حسنة فمن الله وباقي
الادوات تقدم ذكرها في العموم وان هي ام الباب لانها حرف وما عداها من ادوات الشرط اسماء والاصل
في افادة المعاني للاسماء انما هو الحروف فيتبع لانها ولانها تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف باقي الادوات فان
من لمن يعقل خاصة وما لمن لا يعقل واين للمكان ومتى للزمان واذا للمحقق مثل آتيك اذا احمر البسر و
منع المصنف من استعمالها في جميع صور الشرط وذلك لانها انما يدخل على المحتمل مثل آتيك ان جاء زيد ولا
يدخل على المتحقق فلا يقال آتيك ان طلعت الشمس بل يقال آتيك اذا طلعت الشمس وفيه نظر فانه انما لا يحسن
قول القائل آتيك ان طلعت الشمس ويحسن اذا قيل آتيك اذا طلعت الشمس لان المراد الظرفية اي آتيك وقت
طلوع الشمس لا تعليق المجيء على الطلوع وان ليست ظرفا بل شرطا محضا واذا ظرف مع تضمنها معنى الشرط
وانما يدخل ان على المتحقق اذا قصد التعليق لا الظرفية مثل ان كان الانسان حيوانا كان جسما وان كانت
الاربعة زوجا انقسمت بمتساويين وشرط اشتراط تعليق الشرط المقرون بالكلام ان يكون متصلا به
عادة كما مر في الاستثناء ولو تراخى على العادة مع متصلا عرفا لم يكن شرطا ولم يخص العام به وكان لغوا ولما
كان الشرط متقدما طبعا على مشروطه كان الاولى تقديمه وضعا ليتوافق الطبع والوضع واما اقسامه
فاعلم ان كل واحد من الشرط ومشروطه اما ان يتحد او يتعدد والتعدد اما على الجمع او على البدل فالاقسام
تسعة الاول ان يتحد الشرط والمشروط مثل ان صمت فاعط درهما الثاني ان يتعدد الشرط على الجمع ويتحد
المشروط مثل ان صام يوما وصلى فريضة فاعط درهما فالاعطاء موقوف عليهما الثالث ان يتعدد الشرط
على البدل ويتحد المشروط مثل ان صام يوما او صلى فريضة فاعط درهما والشرط في هذا احدهما لا بعينه ويمكن
رد هذا القسم الى الاول بتقدير كون الشرط واحدا ينقسم الى معين والى غير معين وانما رجع جعله في التعدد لتعدده

لتعدده لفظا ويكفي احدهما في وجوب الاعطاء الرابع اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على الجمع مثل
ان صام يوما فاعطه درهما واكسه ثوبا الخامس اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام يوما
فاعطه درهما او صاعا من تمر فلو اوجب اعطاؤه احدهما لا بعينه ويمكن رد هذا القسم الى الواحد كما قلناه
في الشرط السادس تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صام وصلى فريضة فاعطه درهما
واكسه ثوبا السابع تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام يوما وصلى فاعطه درهما
او اكسه ثوبا الثامن تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صام يوما او صلى فريضة فاعطه
درهما او اكسه ثوبا التاسع تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام او صلى فاعطه
درهما واكسه ثوبا واما احكامه فمنها ان رجوعه عند تعقيبه الجمل المتعددة المتعاطفة الى الاخيرة او الى الجميع
كما قلناه في الاستثناء الا ان ابا حنيفة وافق الشافعي هناك في رجوعه الى الجميع كما تقدم وقال بعضهم انه
يتعلق بما يليه من الجمل حتى لو تعلق بالجملة الاولى اختص بها دون ما عداها وكون الشيء شرطا لغيره قد يكون
مستفادا من العقل مثل كون الحياة شرطا للعلم فان العقل دال على اشتراطها وقد يكون مستفادا من الشرع
مثل كون الطهارة شرطا للصلوة فان ذلك انما يستفاد من الشرع اذ ليس في العقل ما يدل على ذلك وقد يكون
مستفادا من اللغة بان يكون اللفظ موضوعا للشرط لغة مثل ان دخلت الدار اكرمتك فان اهل اللغة
وضعوا اللفظ ان للشرط واعلم ان المشروط يحصل عند وجود المؤثر فيه في اول زمان وجوده ان كان المؤثر موجودا
بتمامه قبل وجود الشرط وكان الشرط مما يمكن وجوده دفعة ولو كان الشرط متحققا قبل تحقق المؤثر كان
وجود المشروط بعد حصول الشرط عند اول زمان وجود المؤثر ولو كان الشرط مما لا يمكن وجوده دفعة كالحركة
والكلام قيل وجد المشروط عقيب وجود اخر جزء منه وهذا انما يتاتى على تقدير وجود المؤثر كما قلناه والاصوب
ان يقال المشروط انما يحصل عند اول زمان وجود المجموع الحاصل من المؤثر والشرط سواء كان الشرط مما
يوجد دفعة او تدريجا لان ما يوجد بالتدريج لا يدخل في الوجود الا عند وجود اخر جزء منه والمراد من وجوده
دخول اجزائه في الوجود لا اجتماعها فيه قال البحث الرابع في الصفة الخ اقول الصفة تقتضي تخصيص العام
الموصوف بها اذا كانت اخص منه اما مطلقا مثل اكرم بني قريش الهاشميين او من وجه مثل اكرم بني قريش الطوال
فانه لولا التقييد بالصفة لاقتضى الامر وجوب اكرام كل قرشي سواء كان هاشميا او غيره في المثال الاول وسواء

كان طويلا او قصيرا في الثاني فباعتبار الصفة خرج وجوب اكرام كل من ليس هاشميا من الاول ومن ليس طويلا
من الثاني فهي اذا اخرجت بعض ما تناوله الخطاب سميت الصفة وقد تتعقب جملة واحدة كما قلناه وقد تتعقب
جملا متعاطفة متعددة مثل اكرم الفقهاء وتصدق على الزهاد الطوال فان الوصف يمكن عوده الى الجملة الاخيرة
خاصة واليها والى باقي الجمل والبحث فيه كالاستثناء مع عقد واحد وقد عرفته والباقي قريب منها متعلقة بالموصوف
قال البحث الخامس في الغاية الخ اقول غاية الشيء تطلق على معنيين احدهما الغرض المطلوب والثاني
نهايته واخره وطرفه ومنقطعه والمراد هنا بالغاية المعنى الثاني واللفظ الموضوع لها حتى والى كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق والحكم فيما بعد الغاية يخالف لما قبلها اذ لو كان مستمرا
بعدها لم تكن طرفا ونهاية بل كانت وسطا وهذا اتفق ونص فخر الدين في المحصول فقال ان كانت الغاية منفصلة عن ذي
الغاية بمفصل محسوس معلوم حسا كالليل في قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وجب كون الحكم فيما بعدها مخالفا لما قبلها لما
تقدم وان كان غير معلوم حسا كالمرافق في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لم يجب المخالفة لان المرفق
ليس منفصلا عن اليد بمفصل محسوس وليس تعيين بعض المفاصل لذلك اولى من بعض فوجب هنا دخول ما بعدها
فيما قبلها واختاره المصنف طاب ثراه وفيه نظر فان الدليل المقدم ذكره يوجب كون الحكم فيما بعد الغاية مخالفا لما قبلها
مطلقا ولا ينافي ذلك وجوب غسل المرافق وما جرى مجراه فان الاختلاف حاصل في ذلك الا ان وجوب غسل
المرفق انما هو بالتبعية لوجوب غسل الايدي من حيث انه لا يتم الواجب الا به والوجوب بالتبعية مخالف
للوجوب بالاصالة ومطلق المخالفة كافية في ذلك والله اعلم وهل يصح تعدد الغاية قال فخر الدين نعم كما لو قال
لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن وفي الحقيقة الغاية هنا هي الاخيرة وعبر الاولى بالغاية لقربها منها كما عرفه
شيخنا طاب ثراه بان الغايات قد لا تترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد منها جزء الغاية لا ما ذكره اخرا وفيه
نظر فانه لم يدع ان الاخيرة في الذكر هي الغاية مطلقا بالحقيقة حتى يرد عليه ما ذكره من كونها قد لا تترتب بل في
المثال الذي ذكره ولهذا قيده بقوله هنا واعلم ان الغايات المتعددة لفظا سواء كان بينها ترتيب او لم
يكن وسواء امكن وقوعها دفعة او لم يكن فالغاية في الحقيقة انما هو المجموع واطلاق اسم الغاية على كل واحد
من الاجزاء مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ولو كانت الغايات على البدل كما لو قال اكرم زيدا دائما
الى ان يكفر او يفسق فالغاية احدهما لا بعينه وقيل لا يصح التعدد في الغاية واختاره المصنف طاب ثراه لان الشيء

الشيء الواحد لا يعقل له طرفان ونهايتان من جهة واحدة واللفظ وان تعدد فالغاية في الحقيقة واحدة
لان تلك الاشياء المتعددة المفروض كون كل واحد منها غاية ان ترتب في الوقوع كان الاخير منها هو
الغاية لانه الطرف وان اتفقت فيه كان المجموع هو الغاية واعلم ان حتى كما تكون مخصصة للعموم فقد
ياتي للتاكيد مثل اعتق عبيدك حتى الاعز وتصدق باموالك حتى ثيابك ويجب ان يعلم ان وجوب مخالفة
حكم ما قبل الغاية لما بعدها انما هو بالنظر الى الخطاب المقيد بالغاية لا مطلقا فعلى هذا يجوز ان يكون الحكم فيما
بعد الغاية كالحكم فيما قبلها بالنظر الى خطاب آخر كما في المحرم فان تحريم وطي امراته عليه بعد الطهر ثابت
ما دام محرما لكن لا بالنسبة الى الخطاب الموجب لتحريم الوطي في الحيض بل من دليل آخر وهو الدال على
تحريم الوقاع على المحرم قال الفصل الثالث في الخصوص بالمنفصل الخ اقول لما فرغ من البحث عن التخصيصات
المتصلة شرع في البحث عن التخصيصات المنفصلة وبدا بذكر التخصيص بالعقل لكون حكمه متحققا قبل حكم العام واعلم
ان الحكم حكم العاقل المخصص للعام قد يكون ضروريا وقد يكون نظريا فالاول مثل قول الله عز وجل الله خالق
كل شيء فان الضرورة قاضية بامتناع خلقه تعالى لنفسه والثاني مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا فان النظر قاض بعدم دخول الصبي والمجنون في ذلك الحكم لامتناع فهمهما خطاب الشارع
المستلزم لعدم توجهه اليهما ومنع قوم من المتكلمين من تخصيص العام بدليل العقل واحتجوا عليه بان المخصص
للعام متاخر عنه ولا شيء من حكم العقل بمتاخر عنه فلا شيء من حكم العقل بمخصص للعام اما الاول فلان المخصص
للعام مبين له ومبين الشيء يجب ان يكون متاخرا عنه واما الثاني فظاهر ولانه لو جاز التخصيص بالعقل
لجاز النسخ به قياسا عليه بجامع كون كل منهما منافيا لظاهر العموم والتالي باطل فالمقدم مثله وان كان يجب
وضعا انه كونه مخصصا ومبينا للعام سلمناه لكن لا نسلم ان حكم العقل غير متاخر عن العام بهذا المعنى
فانه لا يتصور كون دليل العقل مبينا ومخصصا للعام الا بعد وروده وعن الثاني بالمنع من بطلان التالي
فانا نقول بجواز النسخ بالعقل كما في مقطوع اليد فان غسلها كان واجبا وارتفع ذلك الوجوب بقطعها
عقلا فهو نسخ مستفاد من العقل سلمنا لكن نمنع الملازمة لتحقق الفرق بين النسخ والتخصيص من
حيث ان الناسخ موضوع لانتهاء مدة الحكم المقصود للشارع وذلك مما لا يطلع عليه عقول البشر
بمجردها بخلاف التخصيص فان العقل قاض ضرورة بامتناع كونه تعالى خالقا لنفسه سلمنا لكن نمنع عكسه

الاجماع وقوله ما ب نراه احتجوا اشارة الى نفي التخصيص بالعقل وان لم يذكرهما الا باللفظ فانهم مذكورون بالقصد والنية قال البحث الثاني يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب الخ اقول اتفق المحققون على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب اي بعض آيات الكتاب بآيات اخر منه خلافا للظاهرية لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة سواء كانت حاملا او حائلا وخصص ذلك بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وكذا قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فانه عام في كل مشركة وخصص في ذلك قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا آتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين واما الثاني فظ ولان الخاص والعام دليلان متعارضان ويمكن العمل بهما مط والا لزم التناقض ولا اهمالهما مطلقا لما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض ولا العمل بالعام مط لاستلزامه ابطال الخاص مط بالكلية مع انه اقوى دلالة من العام على مورده فتعين العمل بالعام فيما عدا صورة التخصيص لخلوه عن المعارض وبالخاص في مورده لكونه اقوى دلالة من العام عليه وهو معنى التخصيص احتجت الظاهرية بان التخصيص بيان فلا يحصل الا بقول النبي صلى الله عليه وآله اما الاول فظ واما الثاني فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل الا بقوله عم والجواب من وجهين احدهما انه معارض بقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يتناول المحتاج الى البيان من الكتاب لانه شيء وثانيهما ان تلاوة الآية المخصصة بيان والتلاوة مستندة اليه عم والاختصاص بيانه عم بالمشتبه من المنزل اذ لولا الاشتباه فيه غير محتاج الى بيانه عم ومع وجود الآية المخصصة للعام لا يكون مشتبها فلا يندرج تحت ما فوض اليه بيانه قال البحث الثالث يجوز تخصيص السنة الخ اقول لقد اشتمل هذا البحث على مسائل سبع الاولى يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها لما تقدم من ان الدليلين المتعارضين اذا كان احدهما اخص من الآخر يتعين العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فكما في قوله عم فيما سقت السماء العشر المخصوص بقوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة واما الثاني فظ احتج المانع بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يكون بيانه عم مفتقرا الى بيان والجواب لا يلزم من عدم افتقار بيانه المنزل الى بيان عدم افتقار بعض ما يتكلم به الى بيان فانه لا يلزم من كونه مبينا المقدار كلامه في البيان الثانية يجوز تخصيص السنة المتواترة بالقرآن لما تقدم ولقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء احتج المانع بانه تعالى جعله مبينا للكتاب لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وذلك انما يكون بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان كل منهما مبينا للآخر وهو دور مح والجواب ان الدور المحال يلزم لو قلنا ان المبين من الكتاب بشيء من السنة مبين لذلك الشيء اما اذا كان بعض الكتاب مبينا بنفسه مبينا لما يحتاج الى البيان من السنة فلا دور والدور انما هو هذا القدر وايضا فان السنة منزلة ايضا بدليل قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيكون مبينا لما يحتاج الى البيان منها الثالثة يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة لما تقدم ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عم القاتل لا يرث وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه عم من رجم المحصنين واما الثاني فظ وفيه نظر فان الرجم ليس مخصصا للآية المذكورة لانها لم تقتض عدمه انما التخصيص عدم الجلد والاكتفاء بالرجم عنه الرابعة ولانه يجوز تخصيص كل من الكتاب العزيز والسنة المتواترة بالاجماع وهو متفق عليه ويدل عليه ما تقدم وقد وقع التخصيص في القرآن العزيز بالاجماع كتخصيص آية الارث وهي يوصيكم الله في اولادكم بالاجماع على ان العبد لا يرث وكتخصيص آية الجلد بالاجماع على ان العبد بمثابة الامة في تنصيف الجلد والحق ان الاجماع بنفسه ليس مخصصا لانه لا يكون الا عن دليل او امارة بل هو كاشف عن وجود المخصص الخامسة والتحقيق لا يجوز تخصيص الاجماع لا بالكتاب ولا بالسنة وهو ظ لان تحقق الاجماع وكونه حجة انما يكون بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله فلو كان في الكتاب العزيز او في السنة المقدسة شيء ينافيه لكان مقدما عليه فيكون الاجماع خطاء لوقوعه على خلاف مقتضى الكتاب او السنة ولنرجع الى ما ياتي قال البحث الرابع يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله الخ اقول اختلفوا في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله عم فاثبته الاكثر كالامامية والشافعية والحنفية والحنابلة ونفاه الاقل كالكرخي والتحقيق في ذلك ان يقال حكم الخطاب اما ان يكون متناولا للرسول صلى الله عليه وآله دون امته او لامته دونه صلى الله عليه وآله او يكون شاملا للجميع وعلى التقادير الثلثة اما ان يرى دليل على وجوب متابعته عم في فعله مط اي في كل واقعة او في هذه الواقعة او لا يدل فالاقسام ستة الاول والثاني ان يكون متناولا له خاصة كما اذا قال الوصال حرام علي دائما واصل كان ذلك تخصيصا في حقه سواء قلنا بوجوب التاسي به او لا وفي الحقيقة يكون نسخا عنه لكن العلم بنسخ الحكم المذكور عنه ليس مستفادا من

مجرد فعله بل بانضمام دليل عصمته عم اليه الثالث ان يكون متناولا للامة دونه ويجب التاسي به مط او في تلك الواقعة كما لو قال صوم الوصال محرم عليكم ثم واصل فهو غير مخصوص لعدم اندراجه عم في الخطاب المذكور واما بالنسبة الينا فانه يكون مخصصا لنا وهو في الحقيقة نسخ عنا لارتفاع حكم العام بالكلية والناسخ والمخصص ليس هو مجرد فعله بل هو مع دليل التاسي الرابع ان يكون متناولا لنا خاصة ولا يجب التاسي فح لا يكون فعله عم مخصصا ولا ناسخا اما بالنسبة اليه فلعدم تناول حكم الخطاب له واما بالنسبة الينا فلعدم دلالة فعله عم على رفعه عنا الخامس ان يكون متناولا له وللامة ويجب التاسي كما لو قال الوصال محرم على كل مكلف فاذا واصل عم كان ذلك مباحا له ومخرجا له عن العموم اتفاقا لامتناع وقوع الحرام منه واما بالنسبة الينا فكذلك وفي الحقيقة يكون ذلك نسخا لارتفاع حكم العام عن الجميع والمخصص او الناسخ ليس مجرد فعله بل هو مع دليل التاسي والحق الاقتصار على خروجه عم عن العموم دون امته لرجحان التخصيص على النسخ ولان فيه جمعا بين العمومين اعني عموم اللفظ الدال على الحكم ودليل التاسي وهو اولى من الغاء احدهما بالكلية هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا له او متأخرا عنه بزمان لا يمكن الاتيان بالفعل فيه فان قلنا بجواز نسخ الشيء قبل وقت فعله فالحكم كما تقدم والا تعين تخصيصه عم من العموم وبقي حكم العام ثابتا في حق الامة ان دل ان يكون متناولا للجميع ولا يجب التاسي فهذا يدل على خروجه عم او تخصيصه من العموم باعتبار انضمام الدليل عصمته وبقي العام متناولا بحقنا احتج المانع من تخصيص العام بفعله عم فحقنا بان دليل التاسي به اعم من العام المفروض لشمول الاول وجوب متابعته في جميع الافعال التي علم وجهها واختصاص الثاني ببعضها وتقديم الخاص على العام مقتض لما عرفت والجواب المخصص للعام ليس هو دليل التاسي بمجرده بل هو مع الفعل الدال على الحكم المنافي لحكمه وهذا المجموع ليس اعم منه البحث الخامس لو فعل احد بحضرته صلى الله عليه وآله ما ينافي العام الخ اقول يعني لو فعل بعض المكلفين المندرجين تحت حكم العام فعلا ينافيه بحضرته صلى الله عليه وآله ولم ينكر عليه مع علمه بذلك كان ذلك دالا على تخصيصه وخروجه من العموم اذ لولا ذلك لكان اما تركه انكار المنكر او كان حكم العام منسوخا مطلقا او عن ذلك المكلف والكل باطل اما الاول فلاستلزامه اخلاله عم بانكار المنكر مع علمه واما الثاني فلان الاصالة عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض ثم ان ثبت ان حكمه صلى الله عليه وآله على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة نسخ لا تخصيص والا وان لم يكن يقتصر على خروج ذلك المكلف عن العموم دون الباقين لانه لم يثبت ان حكمه عم على الواحد حكمه على الجميع فظ وان ثبت كان ذلك عاما والعمل به مط يوجب الغاء العام المفروض بالكلية وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما مع اولوية التخصيص على النسخ هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا او متأخرا بزمان لا يمكن ايقاع الفعل فيه فان قلنا باستحالة نسخ الشيء قبل وقت فعله تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن حكم العام قطعا والا فحكمه ما مضى من القول قال البحث السادس يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لانهما دليلان ولا يجوز نفيهما الخ اقول اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فقال به الفقهاء الاربعة مط ومنعه السيد المرتضى وجماعة مط وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز والا فلا وقال الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل جاز والا فلا وتوقف القاضي ابو بكر لنا وجهان الاول ان عموم الكتاب وخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد اخص منه ومتى كان كذلك وجب العمل بالخبر مط وبالعام فيما عدا صورة التخصيص اما الاول فلانا نتكلم على تقديره واما الثاني فلانه لولاه لزم اما ابطال الدليلين مط او اعمالهما مط او اعمال احدهما مط واهمال الآخر كذلك والكل مح اما الاول فلما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول الخاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لابطال كل منهما فيستقر الآخر بغير معارض واما الثاني فلاستلزامه التناقض في صورة مدلول الخاص واما الثالث فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارض ان كان المعمول به الخاص والملغى العام او تقديم المرجوح على الراجح ان كان بالعكس لان دلالة الخاص على ما اندرج من دلالة العام عليه الثاني ان تخصيص خبر الواحد الكتاب واقع فيكون جائزا اما الاول فللاجماع على تخصيص عموم قوله تعالى واحل الله لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين بقوله عم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقولهم لا يرث الكافر المسلم واما الثاني فظ وفيه نظر فان المعلوم انما هو تخصيص العمومات المذكورة اما كون المخصص ما ذكروا من الاخبار وكونه منقولا بطريق الآحاد فهو غير معلوم والحجة لا تتم من دونهما احتج السيد المرتضى بان خبر الواحد ليس حجة عنده مع خلوه عن المعارض فكيف تكون حجة مع معارضة القرآن العزيز والجواب

المنع من عدم حجية وسياتي ذلك في باب الاخبار واحتج من سلم كونه حجة ومنع من التخصيص مطلقا بان عموم الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي يرجح على الظني عند التعارض وفاقا والجواب ان عموم الكتاب مقطوع المتن مظنون الدلالة فان ارادة الاستغراق من اللفظ الموضوع له غير قطعية وان خبر الواحد في العكس فانه مظنون المتن الا انه قطعي الدلالة فتساويا فوجب القول بالتخصيص جمعا بين الدليلين وفيه نظر للمنع من كون الخبر قطعي الدلالة لاحتمال ارادة خلاف ظاهره كما يحتمل في عموم الكتاب فان قلت قد بينا فيما تقدم ان الشارع لا يخاطب بما له ظاهر ويريد خلاف ظاهره من غير قرينة تدل على ذلك فيجب ان يكون المراد من الخبر المخصص ظاهره قطعا قلت تعيين ارادة ظاهره موقوف على كونه صادرا عن الشارع وهو ظني والموقوف على الظني لا يكون قطعيا قال البحث الرابع القياس عندنا ليس بحجة على ما ياتي الخ اقول قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى تخصيص الكتاب العزيز بالقياس وقد اختلف القائلون بان القياس حجة في ذلك فقال الشافعي وابو حنيفة ومالك بالجواز ومنع الجبائي مطلقا وفصل الاخرون فقال بعضهم ان خص العموم قبله جاز والا فلا وقال اخرون ان خص بمنفصل جاز والا فلا والمصنف لما كان القياس المنصوص على علته حجة عنده جوز التخصيص به كتخصيص عموم قوله تعالى واحل الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب المستفاد من القياس على المنع من بيع التمر بالرطب المنصوص على علته وهو النقصان عند الجفاف حجة الاولين ان عموم الكتاب والقياس دليلان وقد تعارضا واحدهما وهو القياس اخص من الاخر فوجب العمل به وبعموم الكتاب فيما عداه لما عرفت من استحالة اعمال الدليلين مطلقا واهمالهما مطلقا واهمال احدهما مطلقا فتعين ما قلناه وهو معنى التخصيص واجيب بان العمل بالقياس مشروط بفقد النص فعلى تقدير وجوده لا يكون القياس دليلا اصلا فضلا عن كونه متقدما عليه احتج المانع بان الحكم المدلول عليه بالعموم معلوم والمدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم راجح على المظنون وفاقا ولان القياس فرع النص فلو قدم عليه لتقدم الفرع على الاصل وانه محال والجواب عن الاول ما تقدم في تخصيصه بخبر الواحد وعن الثاني بان القياس فرع على النص الذي هو اصله لا على كل نص والعموم المعارض له ليس اصلا له فلا يلزم من تقديمه عليه تقدم الفرع على الاصل الثانية اختلف القائلون بكون مفهوم المخالفة حجة في جواز تخصيص

ارجع ل

تخصيص عموم الكتاب به فالاكثرون قالوا به لان فيه جمعا بين الدليلين فكان اولى من اهمالهما او اهمال احدهما بالكلية كما تقدم وقال آخرون لا يخصص لان تقديم الخاص على العام انما كان لقوة دلالته على مدلوله وضعف دلالة العام عليه وذلك مفقود في المفهوم فان دلالة العام على جزئياته اقوى من دلالة المفهوم فانها ضعيفة جدا فلو خصصنا العام به لقدمنا الاضعف على الاقوى وهو غير جائز كما لو ورد نص عام على ايجاب الزكوة في الغنم كما لو قال عليه السلام الزكوة واجبة في كل الغنم ثم قال عم في سائمة الغنم زكوة فان المفهوم دال على انتفاء الزكوة عن المعلوفة والعام دال على وجوب الزكوة فيها قال البحث الثامن العام والخاص المتعارضان الخ اقول اذا ورد خبران عن رسول الله صم وهما كالمتنافيين مثل ان يقول في الخيل زكوة ويقول ليس في الذكور من الخيل زكاة فاما ان يكون تاريخهما معلوما اولا والمراد بعلم تاريخهما العلم بنسبة احدهما الى الاخر بالاقتران او التقدم زمانا والاول اما ان يعلم اقترانهما او تقدم العام على الخاص وبالعكس فالاقسام اربعة الاول ان يعلم اقترانهما والحق ان الخاص مخصص للعام وهو اختيار المحققين لان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه فيكون ارجح والعمل بالراجح واجب والعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص واجب لخلوه عن المعارض ولان فيه جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية وقال شاذ ان العام يكون معمولا به فيما عدا مورد الخاص لخلوه عن المعارض وفي محل التعارض يتعارضان في مورده وهو ضعيف لما بيناه من قوة دلالة الخاص وقوة الدلالة توجب الرجحان والعمل بالراجح واجب الثاني ان يعلم تاخر الخاص فاما ان يرد قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده فان كان الاول كان ذلك بيانا وتخصيصا للعام ويجوز وقوع ذلك عند من يجوز تاخير بيان العام عن وقت الخطاب خلافا لابي الحسين البصري ومن وافقه وان كان الثاني كان ذلك نسخا وبيانا للمراد المتكلم فيما بعد دون ما قبل لانه لو كان تخصيصا وبيانا لمراد المتكلم فيما قبل لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا الثالث ان يعلم تاخر العام فيبنى العام على الخاص بمعنى ان العمل بالعام فيما عدا مورد الخاص وبالخاص في مورده وهو مذهب الشافعي وابي الحسين البصري واختاره فخر الدين والمصنف رحمه لما تقدم وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار يكون ناسخا للعام المتقدم واحتج عليه بوجوه الاول ان العام منافي للخاص متاخر عنه فيجب كونه ناسخا كما لو كان الخاص هو المتاخر الثاني ما روي عن ابن عباس انه قد

بمعنى ان العمل بالعام في غير مورد الخاص

كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث والعام المتاخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا للخاص المتقدم الثالث العام في تناوله افراده جار مجرى التنصيص على حكم كل واحد منها بلفظ خاص اذ لا فرق بين قوله اقتلوا المشركين وبين قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرا المشرك وخالدا المشرك وهكذا الى التنصيص على الافراد بالحكم المنافي لحكم المفرد المتقدم عليه يكون ناسخا فكذا العام والجواب عن الاول المنع من الملازمة والقياس على تاخر الخاص باطل لثبوت الفرق وهو ان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه وذلك موجب لتقدم الخاص على العام ولان نسخ العام بالخاص المتاخر لا يوجب رفع حكم العام بالكلية بل يبقى معمولا به في باقي جزئيات العام بخلاف العكس فان فيه ابطالا للخاص بالكلية والمصنف طاب ثراه اجاب عن ذلك بان تقدم الخاص المتاخر على العام المتقدم تخصيص وعكسه نسخ والتخصيص اولى من النسخ ولقائل ان يقول كلاهما نسخ ان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لكن كون الخاص ناسخا غير مستلزم ابطال العام بالكلية كما قلناه وعن الثاني بعد تسليم حجية قوله انه محمول على تاخر الخاص او لما ورد دون العام للتوفيق بينه وبين ما ذكرناه من الدليل وايضا فالاخذ بالعام على تقدير كونه احدث اعم من العمل به في جميع موارده او بعضها فيجب حمله على الثاني عند معارضة الخاص جمعا بين الدليلين وعن الثالث المنع من مساواة العام للتنصيص على الجزئيات وهو غير قابل له لانه مناقض الرابع ان يجهل تاريخهما وهنا يتعين العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه لان ذلك واجب على جميع التقادير المحتملة وهي اقترانهما وتقدم العام وعكسه على ما بيناه ولان الفقهاء لم يزالوا يخصصون العمومات بما يعارضها من الادلة الخاصة مع عدم علمهم بتواريخها في كل عصر وذلك اجماع اما ابو حنيفة فيتوقف لتردد الخاص بين كونه منسوخا او مخصصا وقد بينا ضعف كلامه ههنا مع ان ههنا في القوة والضعف اذ كان العام لضعف انما على تقدير عكسه كما لو كان العام متواترا والخاص خبرا واحدا فانه مع الاقتران او كون العام متاخرا يعمل بهما كما تقدم ولو كان الخاص متاخرا كان نسخا ونسخ المتواتر بخبر الواحد غير واقع على ما ياتي قال الفصل الرابع فيما ظن انه مخصص وفيه مباحث الخ اقول لما فرغ من البحث عن مخصصات العموم شرع في البحث عما ظن انه منها وليس كذلك واعلم ان الخطاب الوارد جوابا عن سؤال السائل اما ان لا يحتاج في الدلالة على معناه الى النظر الى السؤال اولا والاول اما ان يكون الاحتياج مستندا الى ذاته او يكون بحسب وضع كذلك او الى العرف فالاول كقوله عم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص

كون ل

اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن فان هذا الجواب لا يستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه من دون انضمامه الى السؤال والثاني مثل قول القائل والله لا اكل جواب قول قائل كل عندي فان هذا القول اعني لا اكل مستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه الا انه بحسب العرف صار متقيدا بالسؤال بحيث صار كانه قال والله لا اكل عندك وفي هذين القسمين يكون الجواب مختصا بالسؤال لانه غير مفيد من دونه فيكون موجودا في كلام المجيب تقديرا واما الثاني وهو ما يكون مستقلا بالدلالة على معناه من غير احتياج الى انضمامه الى السؤال لغة وعرفا فاما ان يكون مساويا للسؤال في العموم والخصوص او يكون اخص منه او اعم في غير محل السؤال او اعم منه في محله ولا اشكال في الثلثة الاول اما الاول فظاهر واما الثاني فانه لا يقصر عن افادة حكم جزئيات المسؤول عنه بمعنى انه شامل لها ولا يتجاوز عنها الا انه لا يدل على حكم غيرها كما لو قيل ما على المجامع في نهار شهر رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة واما الاخص فيشترط ان يكون في حكم المذكور دلالة على حكم غيره كما لو قيل في الخيل زكاة فيقول في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناث الخيل زكوة فان ثبوت الزكوة في الذكور يشعر على ثبوتها في الاناث التي هي محل النمو والزيادة وكذا نفي انتفاء الزكوة عن الاناث تنبيه على انتفائها عن الذكور وان يكون السائل من اهل الاجتهاد وان يتسع الوقت لئلا يفوت المصلحة بالاشتغال به واما الاعم في غير محل السؤال وهو ما يكون في الجواب تنبيها لحكم صورة المسؤول عنه وتبيينا لحكم صورة اخرى مناسبة لذلك الحكم مثل قوله وقد سئل عن الطهارة بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فالسؤال كان مختصا بحكم الماء في الطهارة والجواب دل على ذلك وعلى حكم آخر وهو حل ميتته فلا اشكال فيه بل يجب اجراؤه على عمومه لانه بهذا صار اعم لم يكن مسؤولا عنه فهو حكم مبتداء لا معارض له واما الرابع وهو ما اذا كان الجواب اعم من السؤال في محله بان يذكر حكم جنس الصورة المسؤول عنها بحيث يندرج حكمها المسؤول عنه فيه مثل قوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه فان فيه خلافا فالمحققون على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال المزني وابو ثور ان خصوص السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ وقيل به للجويني وهو الذي صح عن الشافعي واحتج الاولون بوجهين الاول ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا خصوص السبب وهو غير صالح للمانعية لجواز اجتماعه مع العموم كما لو قال اعملوا بعموم

اللفظ ولا لقصره بالسبب ومع وجود المقتضى وانتفاء المانع يجب وجود المقتضى وفيه نظر فان لا نسلم
ان خصوص السبب لا يصلح للمانعية وذلك لان ورود العام على سبب خاص يفيد ظن اختصاصه به
لظهور مطابقة الجواب للسؤال وذلك يمنع من ظن تناول العام لما عدا محل السبب واجتماعه معه
في صورة التصريح غير مناف لما ذكرناه لزوال ظن المطابقة بين السؤال والجواب بالتصريح لهما التاسع
ان اكثر العمومات وردت على اسباب خاصة فان آية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان المخرج ل
واية الظهار نزلت في حق سلمة بن صخر واية اللعان نزلت في حق هلال بن امية والاجماع من الصحابة
ومن بعدهم على العمل بعمومها وعدم قصرها على ما وردت عليه احتج المخالف بان المراد من ذلك الخطاب ان
الواقع جوابا اما بيان ما وقع السؤال عنه او غيره فالاول يقتضي ان لا يزداد عليه وذلك يقتضي تخصيص اللفظ
بالسبب والثاني يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه محال والجواب المنع من الحصر لجواز كون
مراده بيان ما وقع السؤال عنه وبيان غيره معا واتى بلفظ عام شامل لهما ولم يلزم تخصيصه بالسبب
ولا تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كانت دلالة العام على المسؤول عنه اقوى لان ارادة العام معلومة
والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وارادة غيره مظنونة قال البحث الثاني مذهب الراوي
ليس مخصصا لجواز توهمه ما ليس بدليل الخ اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاول مذهب
الراوي لا يخصص العموم به سواء كان صحابيا او غيره وبه قال الشافعي خلافا للحنفية والحنابلة وعيسى حي تبال
بن ابان وذكروا في مثاله رواية ابي هريرة ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا فذهب الى الاجتزاء
بالثلاث لنا ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له ثابت والمعارض ليس الا مذهب الراوي وهو غير
صالح للمعارضة لاحتمال استناده في مذهبه الى توهمه دليلا يوجب التخصيص وليس كذلك احتج
المخالف بان مخالفة الراوي ظاهر العموم ان لم تكن لدليل يقتضيه كان ذلك قادحا في روايته وان كان
لدليل يقتضيه وجب اتباعه فيه والجواب المنع من كون المخالفة لا لدليل يقدح في روايته وانما يكون
كذلك ان لو لم يعتقد كونه دليلا كما روي عنه عليه السلام انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال في شاة ميمونة
دباغها طهورها فقال ابو ثور المراد بالعموم جلد الشاة والحق خلافه لان المخصص للعموم لا بد وان
ينافيه ولا منافات بين الكل وبعضه لان الكل يحتاج الى البعض ويمتنع وجوده بدونه وكل

وكل شيئين هذا شانهما يمتنع ان يكون بينهما منافاة فلا تخصيص احتج المخالف بان تخصيص ذلك
البعض بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وذلك يوجب تخصيص العام والجواب المنع من الدلالة فان
مفهوم اللقب ليس بحجة على ما تقدم ولو سلمنا حجيته لكنها لا تكون ثابتة عند قيام المعارض لكونها في غاية
الضعف فالتمسك بظاهر العموم اولى الثالثة اختلفوا في التخصيص بالعادة والحق ان العادة ان كانت
حاصلة في زمان النبي صلى الله عليه وسلم واقرهم عليها مع منافاة العام لها افادت التخصيص ان كان مستقلا على التقرير
او مقارنا لكن المخصص في الحقيقة هو تقرير النبي صلى الله عليه وسلم وان لم تكن حاصلة في زمانه او كانت حاصلة ولم
نعلمها او لم نعلم لكن ولم نظن احد هذه الاقسام على التعيين فان وقع الاجماع على مقتضى العادة
خصصت العام وفي الحقيقة يكون المخصص الاجماع لا العادة وان لم يتحقق الاجماع لم يتحقق
التخصيص لقيام المقتضي للعموم وهو لفظ وعدم ما يدل على التخصيص اذ العادة بمجردها ليست بحجة
فان افعال العباد ليست حجة على الشرع الرابعة كون المخاطب تحت اللفظ العام مخاطبا لا يقتضي خروجه المندرج ع
عن عموم خطابه سواء كان الخطاب خبرا او امرا او نهيا اما الخبر فكقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وهو تعالى شيء
ويصح ان يكون معلوما ولا مانع من دخوله في العام فوجب القول به لوجود مقتضيه واما الامر فكما لو قال
لعبده سلم على كل من تراه غدا فان ذلك يقتضي وجوب سلامه على مولاه عند رؤيته في الغد فاما النهي
فكما لو قال السيد لعبده لا تعط غدا احدا فانه يقتضي تحريم عطائه لسيده في الغد لوجود المقتضي وهو
لفظ الاستغراق وعدم المانع اذ ليس الا كونه مخاطبا وهو غير صالح للمانعية لتحققه فيما لو صرح بدخوله
او كان الخطاب مختصا به كما لو قال اذا رايتني غدا فسلم علي او لا تعطني غدا وقال فخر الدين الامر
الذي جعل جزاء كقوله من دخل داري فاكرمه يشبه ان يكون كونه امرا قرينة مخصصة وهو بعيد وقول المصنف
بخلاف الامر ان اراد به ان الامر لا يجوز تعلق امره بفعله لانه يكون امرا لنفسه مع جواز تعلق جزئه بفعله
فهو حق فقد تقدم القول في ذلك وان اراد انه لا يندرج تحت متعلق امره وان كان المامور غيره
اذا كان بلفظ عام كما قلناه فهو ممنوع اذ لا مانع منه مع تحقق مقتضيه الخامسة اختلفوا في الخطاب
باللفظ المتناول للنبي صلى الله عليه وسلم والامة مثل قوله تعالى يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا فقال المحققون هو
جار على عمومه وقال قوم انه لا يختص بالامة لان علو منصبه صلى الله عليه وسلم يوجب افراده بالذكر وهو تحكم للاتفاق

على وجوب الحج على النبي صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت والعبادة بقوله يا ايها الناس اعبدوا
ربكم والثبات بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا وفي الصيرفي كل خطاب لم يكن مصدرا
بامر النبي صلى الله عليه وسلم بتبليغه كالايات المذكورة فهو مندرج فيها وما ليس كذلك كقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من
ابصارهم فهو غير داخل فيهم وهذا حسن لان مواجهة المخاطب نفسه بالخطاب قبيح على ما تقدم ان ذكر
السادسة اختلفوا في الخطاب بالالفاظ العامة الشاملة للاحرار والعبيد والمسلمين والكفار وضعا
مثل قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله يا بني ادم خذوا زينتكم عند كل مسجد وغير ذلك هل
يكون متناولا للعبيد والكفار والاكثرون على ذلك اما الكفار فقد تقدم البحث فيهم عند بيان كونهم
مخاطبين بفروع الشريعة واما العبيد فلان المقتضي لاندراجهم تحت الخطاب موجود اذ التقدير شمول
الخطاب الموجود لهم والمانع منه ليس الا كونهم عبيدا وهو غير صالح للمانعية والا لما تناولهم عند التصريح بدخولهم فيه
او كان الخطاب مختصا بهم من العبادات المترتبة على الملكية كالزكوة مثلا لايراد العبيد منها لعدم صلاحيتهم
لها كالايراد الاعمى من قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم قيل المانع من اندراج العبيد في العموم محقق
وهو الدليل الدال على وجوب خدمة سيده في كل وقت يستخدمه فيه وذلك يمنع من وجوب الاتيان
بالعبادات في تلك الاوقات فان خصصتم وجوب خدمته بما عدا وقت العبادات كان ذلك تخصيصا
لدليل وجوب الخدمة بدليل وجوب العبادة وليس ذلك اولى من عكسه بل العكس اولى لان دليل
الخدمة اخص لاختصاصه بالرق والعموم متناول للاحرار والعبيد والجواب ان دليل الخدمة وان كان اخص
الا انه في حكم العام من حيث تناوله سائر الافعال والاوقات ودليل العبادات وان كان اعم الا انه
في حكم الخاص لاقتضائه افعالا مخصوصة كالصلوة والصيام في اوقات معينة فكان تقديمه اولى
السابعة قصد المتكلم بخطابه المدح او الذم مع كونه عاما لا يقتضي تخصيصا مثل قوله تعالى ان الابرار لفي
نعيم وان الفجار لفي جحيم لان اللفظ موضوع للاستغراق وقصد المدح او الذم غير مناف له فوجب
القول به وحجة الخصم ان نوع التخصيص بان اللفظ انما سيق لقصد المدح او الذم مبالغة في الحث
على الفعل والزجر عن الترك ضعيف لعدم المنافاة بين ذلك وبين اجراء اللفظ على ظاهره
من الاستغراق الثامنة اختلفوا في ارادة الخصوص من الخبر المحذوف عن المعطوف هل يقتضي التخصيص

تخصيص الخبر المذكور في المعطوف عليه مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده اي بكافر والكافر
الثاني اعني الخبر المحذوف مخصوص اذ المراد به الكافر الحربي فان المعاهد يقتل بمثله والكافر المذكور
اولا في المعطوف عليه اعم من كونه ذميا او حربيا فهل يقتضي ذلك تخصيصه بحيث يكون المراد منه الكافر الحربي
ام لا فذهب اصحابنا والشافعي الى عدمه وتمسكوا بهذا الخبر على انه لا يقتل المسلم بالكافر الذمي من المسلم
وقالت الحنفية يقتضي التخصيص واحتجوا عليه بان حرف العطف يوجب صيرورة المعطوف والمعطوف عليه
في حكم جملة واحدة فالحكم على احدهما يكون حكما على الاخر والجواب المنع من اقتضاء العطف ذلك بل
مقتضاه التشريك بينهما في اصل الحكم دون صفته من عموم وخصوص وغير ذلك واجيب ايضا
بالمنع من اضمار الخبر المذكور في المعطوف عليه في المعطوف لاحتمال تمامية الكلام من دونه فان قوله لا
يقتل ذو عهد في عهده كلام تام والاصل عدم اضمار شيء اخر واعترض المصنف طاب ثراه بان ذلك خروج
عن محل النزاع اذ لا يبقى خبر محذوف في المعطوف فضلا عن كونه خاصا وايضا يلزم ان لا يقتل
المعاهد عملا ولا كافرا فيكون اعم من المسلم والنزاع ثم ان المصنف رجح قول الحنفية بان العطف العطف ٥
على المبتدا مقتض للاشتراك في خبره كما لو قال زيد عالم وعمرو فالملفوظ اعني الكافر المذكور في المعطوف
عليه ان كان خبرا عن المعطوف ثبت الحكم لان كونه خاصا فيه يقتضي كونه خاصا في المعطوف عليه
لانه شيء واحد وان كان خبرا في المعطوف عليه خاصة وللمعطوف خبر اخر محذوف كان ذلك عطف
جملة على جملة اخرى وليس الكلام فيه وفيه نظر فان العطف على المبتدا يقتضي الاشتراك في الخبر لفظا
بمعنى انه يقدر لفظه في المعطوف فيصير الخبر جاريا مجرى قولنا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده
بكافر وقيل كذلك لم يوجب تخصيص الكافر الاول فكذا مع اضماره التاسعة اختلفوا في العام
اذا تعقبه تقييد بما في خبر من استثناء او صفة او حكم عائد الى البعض مما يتناوله اللفظ العام هل
يجب ان يكون المراد بذلك العام ذلك البعض فقط او يكون جاريا على عمومه فذهب بعض
الاشاعرة والقاضي عبد الجبار الى امتناع التخصيص به ومنهم من جوزه وتوقف السيد المرتضى وابو
الحسين البصري والجويني الاول الاستثناء كما في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم
تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا

بالمعروف حقا على المحسنين وان طلقتموهن ~~ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا~~ من
قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون ومن المعلوم ان العفو لا يصح
الا من الكاملات المالكات امرهن دون المحجور عليهن كالصغيرة والمجنونة واما التقييد بالصفة فكقوله تعالى
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن
ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه
لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة وذلك انما يتاتى في الرجعيات دون البائنات
واما التقييد بالحكم فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما
خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر وبعولتهن احق بردهن في ذلك لا يصح
الا في الرجعيات خاصة والمصنف اختار الوقوف لان اجراء العام على ظاهره يقتضي التجوز في الكناية و
تخصيصه بما يقتضي عوده اليه يقتضي التجوز فيه وليس احد المجازين اولى من الاخر فوجب الوقوف وفيه
نظر لمنع من عدم الاولوية فان التجوز في الكناية اولى لكن دلالتها تابعة ودلالة العام على معناه اصلية
متبوعة ومخالفة التابع اولى من مخالفة المتبوع ولان دلالة المظهر اولى من دلالة المضمر ومخالفة
الاضعف اولى وفي المثال المذكور في النص وهو اضرب الرجال الا من اعتدى بحالة نظر اذ لم يتعقب
العام ما فيه ضمير يعود اليه يقتضي تخصيصه والمثال المطابق للمقصود اضرب الرجال الا ان يعتدوا اي ايمما
باعمالهم قال الفصل الثاني في المطلق والمقيد الخ اقول الكلام في المطلق والمقيد اما في ماهيتهما
او في اقسامهما او في احكامهما اما الاول فقد عرفت فيما تقدم ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية
من حيث هي من غير تقييد بشيء من القيود والمراد هنا ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه النكرة
المثبتة اما في الامر مثل اعتق رقبة او المصدر مثل تحرير رقبة او في الخبر عن المستقبل لنحو ساعتق
رقبة وقد يرسم بانه اللفظ الدال على مدلول شايع في جنسه فاللفظ جنس وبقيد الدال يخرج المهمل وقولنا
على مدلول ليعم الوجود والعدم وقولنا شايع في جنسه يخرج اسماء الاعلام والمعارف والعمومات لاستغراقها وكان
للمصنف في النهاية وفي اخراجها به نظر فالاولى زيادة على البدل وفيه نظر فان معنى كونه شايعا في جنسه
وجوده في كل فرد من افراد ذلك الجنس بل كل فرد من افراد الجنس موجود فيه واما المقيد فقد فسره

فسره بامرين احدهما ما افاد معينا كزيد وهذا الرجل وانت وانا وثانيهما ما كان من الالفاظ
دالا على وصف مدلوله بصفة زائدة مثل ثوب مصري وهذا وان كان مطلقا من حيث صدقه
على كل واحد واحد من الثياب المصرية الا انه مقيد بالنسبة الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد
باعتبارين واما الثاني فاعلم ان المطلق والمقيد اما ان يختلفا حكما او يتفقا فالاول مثل اتوا الزكوة
واعتقوا رقبة مؤمنة ولا خلاف في انه لا يحمل المطلق على المقيد لعدم العلاقة الموجبة لذلك لوقوع
الا في صورة واحدة وما يجري مجراها مثل اعتق في الظهار رقبة ثم يقول لا تعتق رقبة
كافرة او لا تملك رقبة كافرة فان ذلك يقتضي تقييد المطلق بضد قيد المقيد مع اختلافهما حكما
واما الثاني وهو ان يتفقا حكما فنقول ان سبب المطلق والمقيد اما ان يتحد او يتعدد اما مع التماثل
او مع الاختلاف وعلى التقادير الثلاثة فالخطاب الوارد اما امر او نهي فاذن الاقسام ستة الاول
ان يتحد سببهما في الامر مثل قوله في الظهار اعتق رقبة ثم يقول فيه اعتق رقبة مؤمنة فان لم
يدل دليل على اتحاد الرقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبتين لما عرفت من ان تكرر الامر يقتضي
تكرر المامور به وان دل دليل على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيد اجماعا لان فيه جمعا بين الدليلين
وامتثالا للامرين جميعا اذ المطلق جزء من المقيد والاتيان بالكل مستلزم للاتيان بالجزء ولو
لم يات بالمقيد لم يكن ممتثلا للاخير ولا عاملا بالدليلين بل كان تاركا لاحدهما وذلك موجب
لبقائه في عهدة التكليف واعترض بان الحكم المطلق يمكن المكلف من خروجه عن العهدة بالاتيان
باي فرد شاء من افراد الحقيقة والمقيد يمنع من ذلك فيتضادا حكما ح فنقول ليس العدول
عن مقتضى المطلق والعمل بمقتضى المقيد اولى من حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد على
الاستحباب واجيب بان حمل لفظ الامر بالمقيد على الاستحباب واليجب مجاز وهو خلاف الاصل و
حمل المطلق على المقيد ليس مجازا ولهذا لو اتى بالمقيد قبل الامر به كان ممتثلا للامر المطلق على انا
نمنع من اقتضاء الامر المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد اصلا فضلا عن التخيير فيها الثاني ان يتحد
سببهما في النهي مثل لا تعتق في الظهار مكاتبا ~~ولا تعتق في الظهار مكاتبا~~ ولا تعتق في الظهار مكاتبا
كافرا ولا خلاف في العمل بمدلوليهما الثالث ان يتعدد سببهما متماثلا مثل قوله تعالى في كفارة الظهار
والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل خطاء

ومن يقتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة وقد اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي يحمل المطلق على المقيد فحمل
بعض اصحابه كلامه هذا على الاطلاق وآخرون على ما اذا كان هناك علة موجبة للالحاق واصحاب ابي حنيفة
منعوا ذلك مطلقا والحق انه لا يقتضي التقييد مطلقا ان لم نقل بالقياس حجة والا فيما لم يتحقق علة
الالحاق فيه لما لو دل التقييد في احدى الصورتين على التقييد في الاخرى لكان اما بالمطابقة او التضمن
او الالتزام والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة فكذلك انتفاء دلالتي المطابقة والتضمن
واما انتفاء دلالة الالتزام فلانها مشروطة باللزوم الذهني وهو مفقود هنا فان التقييد بالايمان في
كفارة القتل غير ملزوم للتقييد به في كفارة الظهار ذهنا ولا خارجا ولان الشارع لو نص على بقاء المطلق
على اطلاقه كما لو قال اعتق في الظهار اي رقبة شئت ولا تعتق في القتل الا رقبة مؤمنة لم يكن احد الكلامين
مناقضا للاخر احتج الاخرون بتحقق الاضافة المنافي للوحدة ولان الشهادة لما قيدت بالعدالة في الطلاق
واطلقت في باقي الصور حمل الاطلاق على المقيد فكذا فيما نحن فيه والجواب ان اردتم بوحدة القران عدم مناقضة
بعضه بعضا فهو مسلم وليس الاطلاق في احد الصورتين والتقييد في الاخرى تناقضا وان اردتم الاتحاد في
كل شيء فهو باطل فانه فيه عاما وخاصا ومجملا ومبينا وظاهرا ومؤولا الى غير ذلك من الامور المتقابلة
اما تقييد الشهادة بالعدالة في غير الطلاق فليس من باب حمل المطلق على المقيد بل بالاجماع على اعتبار
العدالة فيها مطلقا اما الحنفية فانهم منعوا من تقييد المطلق بالقياس على المقيد لان ذلك نسخ فان
مقتضى المطلق تخيير المكلف في الاتيان باي فرد شاء من افراده وتقييده يمنع ذلك ونسخ النص
بالقياس غير جائز ولان التقييد زيادة على النص والزيادة على النص نسخ فلا يثبت بالقياس
والجواب المنع من كونه نسخا فان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب الشرعي وليس ذلك
بمتحقق هنا لان الامر المطلق ليس فيه دلالة على التخيير بين الافراد اذ لا دلالة للمطلق على افراده وتقييد
المطلق لا يزيد على تخصيص العام وهو جائز عندهم بالقياس فمنعهم من حمل المطلق على المقيد بالقياس
مناف لمذهبهم وايضا فانهم اعتبروا في العتق سلامة الرقبة من كثير من العيوب وليس لهم على ذلك
دليل من كتاب ولا سنة ولا اجماع فيكون ذلك مستفادا من القياس فان كان نسخا بطل قولهم ان
النسخ لا يكون بالقياس وان لم يكن نسخا بطل قولهم بان رفع حكم المطلق بالقياس يكون نسخا وقد
عرفت مما ذكر حكم الاقسام الثلثة الباقية وهي تعدد السبب مختلفا في النهي وتعدده متماثلا في الامر

قال
اقول

في الامر والنهي ولهذا لم يتعرض لها المصنف طاب ثراه وامثلتها ظاهرة قال المقصد الرابع في المجمل والمبين
وفيه فصول الاول الخ اقول لما فرغ من البحث عن عوارض الادلة باعتبار مدلولاتها من العموم والخصوص
والاطلاق والتقييد شرع في البحث عن عوارضها باعتبار دلالتها من الاجمال والبيان ونحوهما ولما
كان المدلول متقدما على الدلالة لكونها نسبة بينه وبين الدليل كان العارض اللاحق للدليل باعتبار
المدلول متقدما على العارض اللاحق له باعتبار الدلالة فلهذا قدم المصنف طاب ثراه البحث عن
الاول وعقبه بالبحث عن الثاني اذا عرفت هذا فنقول الاجمال لغة الجمع يقال اجمل الحساب اذا
جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره
به احتمالا متساويا على ما عرفت في اوائل الكتاب وقد يعرف الاشاعرة المجمل بانه اللفظ الذي لا يفهم
منه عند الاطلاق شيء وهو منقوض طردا بالمهمل وبمثل قولنا ممتنع ومستحيل ومنفي فان المفهوم
منه ليس شيئا وعكسا بمثل واتوا حقه يوم حصاده وهو اعني الاجمال قد يكون في اللفظ وقد يكون في الفعل
والاول اما ان يكون حال استعمال اللفظ في موضوعه كاللفظ المشترك عند من يمنع حمله على
جميع معانيه او تكون متقابلة كالقرء للحيض والطهر والمتواطئ المحتمل لكل واحد من افراده عند الامر
باحدها على التعيين مثل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده فانه قبل بيان مقداره مجمل اذ نسبته الى كل
واحد من ابعاضه كنسبته الى غيره او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فتقييد الحل بالاحصان وهو غير معلوم ح وكقوله تعالى
واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجهول قبل التلاوة وهو مستلزم لجهالة الباقي
ما بعد الاستثناء ومثل قوله اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول صلى الله عليه وآله المراد البعض ولم يعينه فانه
يكون مجملا والمثال الاول مجمل باعتبار تخصيص العام بالصفة المجهولة والثاني مجمل باعتبار تخصيصه
بالاستثناء المجهول وهما تخصيص بالمتصل والثالث باعتبار تخصيصه بقول الرسول صلى الله عليه وآله وهو تخصيص
بالمنفصل من السنة او حال استعماله في غير موضوعه وجزء موضوعه كالاسماء الشرعية والمجازية فالاول
مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت ~~فان المراد بالصلوة~~ فان المراد بالصلوة والحج
الافعال المخصوصة المغايرة لموضوع اللفظ بحسب اللغة وهي قبل بيانها غير معلومة فيتحقق الاجمال هنا
اذا علم النقل عن الموضوع اللغوي الى غيره ولم يعلم النقل فانه لا يكون مجملا لوجوب حمله على موضوعه

الاصلي والثاني كالوتر دليل على عدم ارادة حقيقة اللفظ منه والمجازات متعددة ولا اولوية لاحدها
فانه يتحقق الاجمال وقد يكون الاجمال في الفعل كما لو صلى ص ولم يعلم على اي وجه اوقع الصلوة من وجوب
او ندب فانه يكون مجملا محتاجا الى البيان الا ان يقترن بتلك الصلوة ما يدل على الوجه كالوضع باذان
واقامة فان ذلك قرينة الوجوب قال البحث الثاني المجمل جايز في الحكم وواقع كالايات المتقدمة الخ
اقول اتفق المحققون على جواز وقوع المجمل في كلام الله تعالى ومنع شذ لنا ان المعنى قد تكون متعلقة
بالتعبير عن الشيء اجمالا دون التفصيل فيقع لحصول تلك المصلحة ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فكما في الايات
المتقدمة ذكرها من قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وايدهما الثاني قالوا احتج المانع بانه لو خاطب الله تعالى بالمجمل
لكان اما ان لا يقصد به الافهام فيكون عبثا وهو قبيح تعالى الله عنه او يقصد به الافهام فاما ان يفهم اليه ما يدل
على المراد به اولا فان كان الاول لزم التطويل بغير فائدة ولان التنصيص على المعنى اسهل وادخل في باب
الفصاحة من المجمل المتعقب بما يدل على المراد منه وان كان الثاني لزم تكليف بما لا يطاق اذ فهم المعنى
المراد من اللفظ الذي لا يدل عليه محال غير مقدور والجواب ان مراده بالافهام المقصود بالكلام ان
كان التفصيلي لم يلزم العبث على تقدير انتفائه فانه لا يلزم من انتفاء قصد الافهام التفصيلي انتفاء
قصد الافهام مطلقا وانتفاء القصد مطلقا حتى يلزم العبث وهو مراد المصنف بقوله المنع من الملازمة
الاولى وان كان المطلق الافهام التفصيلي وان كان كالمراد الافهام مطلقا او الاجمال لم يلزم تكليف ما لا يطاق
على تقدير تجريده من البيان ولا التطويل بغير فائدة على تقدير اقترانه به لاحتمال اشتمال
التطويل المذكور على فايدة خفية يعلمها الله تعالى ولا يهتدي عقولنا اليها كما ادعى فائدة ظاهرة وهي
استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة بالمجمل واجتهاده في طلب البيان الموجب لحصول الثواب و
اليه اشار المصنف بقوله والمنع من الملازمة الثانية قال البحث الثالث التحليل والتحريم المضافان
الى الاعيان الخ اقول قد اشتمل هذا البحث على ذكر اشياء ظن انها مجملة وليست كذلك فمنها التحليل
والتحريم المضافان الى الاعيان مثل قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك وقوله اليوم احلت لكم
الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم احلت لكم بهيمة الانعام وقوله حرمت عليكم الميتة والدم
وحرمت عليكم امهاتكم فذهب محققو المعتزلة والاشاعرة الى انها ليست بمجملة خلافا لابي عبد الله
البصري وابي الحسن الكرخي لنا انه يسبق الى الفهم حل الاكل وتحريمه من قوله واحلت لكم بهيمة الانعام

الانعام وحرمت عليكم الميتة وحل الوطء وتحريمه من قوله انا احللنا لك ازواجك وحرمت عليكم امهاتكم
ومبادرة المعنى الى الفهم عند اطلاق اللفظ دليل على كونه حقيقة فيه على ما تقدم وان كان مجازا بحسب الوضع
اللغوي لكنه بالنقل الى العرف الطاري حقيقة فيه سلمنا لكنه مجاز راجح على غيره من المجازات وقد تعذر حمل اللفظ
على حقيقته فيتعين حمله عليه على التقديرين احتج المخالف بان الاعيان غير مقدورة فلا يتعلق التحليل والتحريم
بها لانهما من عوارض افعال المكلفين فلابد من اضمار ما يصح تعليقهما به من الافعال لئلا يلغو الخطاب
فاما ان يضمر جميع ما يمكن اضماره فيهما او بعضها والاول باطل لاصالة عدم الاضمار الموجب
لتقديره بما يرفع الضرورة فيتعين الثاني وليس اضمار بعض معين منها اولى من غيره فيجب اضمار بعض غير
معين فيتحقق الاجمال والجواب المنع من الاحتياج الى الاضمار فانه انما يتحقق اذا لم يكن اللفظ ظاهرا
بحسب العرف في الفعل المقصود غالبا من تلك العين وليس كذلك فان كل احد مارس الالفاظ العرفية
يتبادر الى فهمه عند قول القائل احلت لك المذكى وحرمت عليك الميتة تحليل الاكل وتحريمه سلمنا لكن
لا نسلم بطلان اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار المخالف للاصل لمعارضته بما في اضمار البعض من
الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ ولان العمل به موجب لتحقق البراءة والخروج عن العهدة سلمنا
لكن لا نسلم عدم اولوية اضمار بعض معين من اضمار غير المعين فان اضمار المنفعة المقصودة من العين
غالبا كالوطء كالاستمتاع من النساء والاكل من البهيمة اولى لكونه متعينا عند اطلاق اللفظ دون غيره
مما يمكن اضماره قال واية المسح ليست بمجملة الخ اقول المحققون على انه لا اجمال في اية المسح وهي
قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وخالف في ذلك بعض الحنفية لنا ان الباء اما ان يكون مفيدة للتبعيض
كما هو مذهب بعض الشافعية او للالصاق كما ذهب اليه اكثر الادباء وعلى التقديرين فلا اجمال
اما على التقدير الاول فلان البعض صادق على كل واحد من الابعاض بالتواطؤ فالامر به يوجب تخيير المكلف
في مسح اي بعض شاء منه مع ان المامور به كلي وهو موجود في كل واحد واحد منها فلا اجمال واما
على التقدير الثاني فلانه يجب مسح الجميع وهو مذهب مالك والقاضي عبد الجبار وابن جني لان الباء دخلت
في المسح وقرنت بالرؤس وهو اسم للعضو بتمامه لا لبعضه فيجب مسح الكل فلا اجمال ايضا وقال اخرون
ان الصيغة المذكورة حقيقة في القدر المشترك بين مسح الجميع والبعض لاستعمالها فيهما الا انه الكل

في الاتفاق وامثال البعض فكما يقال مسحت راس اليتيم وان كان مسح بعضه والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فتعين
كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما وح لا يتحقق الاجمال ويتخير المكلف فيها احتجت الحنفية بانه يحتمل ان يكون
المراد مسح جميع الراس او مسح بعضه ولا اولوية لاحدهما فكان مجملا والجواب المنع من عدم الاولوية لان الباء
لو كانت للتبعيض لحمل على ارادة مسح البعض اولى عملا بظاهر اللفظ ولانه متيقن الارادة لكونه لازما لمسح الكل
وان لم تكن للتبعيض كان محمولا على ارادة الجميع اولى لما بينا ولان به يتيقن البراءة والامتثال قال ولا اجمال في
الفعل المنفي اذ اقرب المجاز الخ اقول اكثر الناس على انه لا اجمال في اللفظ الدال على نفي الفعل مثل لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب ولا عمل الا بنية ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ونحوها خلافا لابي عبد الله البصري لان اللفظ
ان كان له مسمى شرعي كالصلوة والصيام حمل على ظاهره من نفي مسماه عند انتفاء الامور المذكورة كالقراءة في الصلوة
وتبييت النية في الصيام وهو يقتضي كونها اجزاء من تلك الافعال المنفية او شرايطها وان لم يكن له مسمى
شرعي مثل لا عمل الا بنية حمل على نفي الصحة لان نفي الذات غير مقصود لتحققها فلابد من اضمار حكم او صفة
يضاف النفي اليه حذرا من تعطيل اللفظ واضمار الصحة اولى لان نفيها اقرب الى نفي الذات من نفي غيرها من
باقي الصفات لتركها الصحة المضيفة في ان نفي كل منها ملزوم لنفي جميع الصفات ونفي غيرهما كالفضيلة والكمال
ليس كذلك وكان ابعد من نفي الحقيقة وحمل اللفظ على ما هو اقرب الى موضوعه اولى من حمله على الابعد
عنه وفاقا ولان اللفظ دال على نفي الذات والدال على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات التي لا تبقى
الصفة عند عدم الذات وح يكون قوله لا عمل الا بنية دالا على نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال ترك
العمل به في نفي الذات لتحققها فوجب ان يبقى معمولا به في الباقي لان اللفظ ليس دالا على نفي الصفات
بالمطابقة بل بالالتزام وهي تابعة لدلالة المطابقة اعني دلالة اللفظ على نفي الذات فاذا انتفت وجب
انتفاء دلالة الالتزام التي لا تبقى التابع عند انتفاء متبوعه لانا نقول ان اللفظ بعد استقرار الحكم
الدلالة وتحقق الوضع يصير بالنسبة الى معانيه المطابقية والالتزامية كالعام بالنسبة الى افراده فاذا قام
الدليل على انتفاء ارادة المعنى المطابقي بقي معمولا به في المعنى الالتزامي لعدم المعارض احتج المخالف بان الصلوة
والعمل مثلا موجودان فامتنع صرف النفي اليهما ووجب صرفه الى حكم من احكامهما وليس بعض الاحكام
اولى من البعض الاخر واضمار الجميع يلزم منه زيادة الاضمار من غير ضرورة وهو خلاف الاصل فتعين اضمار

اضمار بعض غير معين وهو معنى الاجمال والجواب المنع من وجود ما له مسمى شرعي كالصلوة والصيام عند
عدم قراءة الفاتحة وتبييت النية لانهما انما يصدقان حقيقة على الصحيح منهما وما ليس مسمى شرعي كالعمل
المتحقق فلا نسلم انه لا اولوية لبعض ما يمكن اضماره على البعض الاخر فان اضمار اعم الاحكام كالصحة مثلا
اولى لكونها اشبه بالحقيقة من الوجه الذي ذكرناه فيحمل لفظ الحقيقة عليه مجازا واعلم انه قد يرد النفي للنهي
عن الفعل المنفي مثل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقد يكون لنفي وجوبه كقوله لا هجرة
بعد قال لا اجمال في اية السرقة الخ اقول ذهب السيد المرتضى واتباعه الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة لان لفظ اليد يطلق عليها من اصول الاصابع ومن الكوع
ومن المرفق ومن المنكب والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بينها والاشتراك ملزوم الاجمال
عند التجرد عما يعين المراد وقال اخرون انها مجملة في القطع ايضا لانه يصدق على الابانة كما يقال قطعت الغصن وعلى
الشق كما يقال قطعت يدي عند بري القلم ويريد الجرح والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب المنع من الاشتراك وقد
بينا ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة ولفظ اليد موضوع لها من المنكب وصدقها على الابعاض المذكورة
انما هو على سبيل المجاز من باب تسمية الجزء باسم الكل وهو اولى من الاشتراك على ما تقدم والقطع حقيقة
في الابانة والتجوز في قوله قطعت يدي عند بري القلم انما هو في لفظ اليد لان المراد منها ذلك البعض المبان
لا في الابانة لانها متحققة قال ولا في قوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان لان المفهوم نفي المؤاخذة الخ
اقول اكثر الاصوليين على انه لا اجمال في قوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان خلافا لابي الحسين وابي عبد الله
البصريين حيث زعما انه مجمل لان الخطاء والنسيان غير مرفوعين عن الامة وكلام الرسول ص صادق
فلابد من اضمار ما يستقيم معه الكلام فاما ان يضمر جميع الاحكام وهو باطل لمخالفة الاضمار الاصل
فيقتصر منه على ما يندفع به الضرورة وهو البعض ولان الاجماع واقع على ثبوت بعض الاحكام وهو لزوم
ضمان المتلفات وقضاء العبادات وذلك البعض الواجب اضماره اما ان يكون معينا وهو باطل لعدم
دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو عين الاجمال والجواب لا نسلم عدم دلالة اللفظ على بعض معين
فانه ظاهر في عدم المؤاخذة بعرف اهل اللغة قبل ورود الشرع فان كل عاقل عارف باللغة يتبادر الى ذهنه
فهم رفع المؤاخذة عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطاء والنسيان في الشيء الفلاني وايضا

فيه نظر لمنع من وجوب الاخبار اذ المراد بالامة مجموع المسلمين والمخطئ والساهي تفوت عنهم ولا ينافي
ذلك وقوعهما من بعض الامة وقوله المتعارف في قولهم معطوف على ما تقدم وهو قوله لا اجمال في آية السرقة
قال ولا اجمال في العدد المنكر للخروج عن العهدة الخ اقول ذهب بعض الناس الى تحقق الاجمال
الاجمال في العدد المنكر مثل قوله اعط دراهم واعتق عبيدا لانه كما يصدق على الثلثة يصدق على ما زاد
عليها من المراتب وهو خطاء لان اللفظ دال على الثلثة قطعا فهو موضوع للقدر المشترك بين جميع المراتب و هو
مطلق الجمع والثلثة لازمة لذلك المشترك فهي متعينة الارادة بخلاف ما عداها من المراتب و ح لا اجمال قال
السيد المرتضى رة ان اراد الحاكم بالاجمال في ذلك عدم قصر اللفظ على الثلثة الى عدم اختصاص هذه المرتبة بهذه
الصيغة فهو حق لما ذكره غيرها من مراتب الجمع ايا ما فيصدق عليها وان اراد عدم تناوله الثلثة فهو خطاء
لما بيناه قال الفصل الثاني في المبين وفيه مباحث الخ اقول لما فرغ من ذكر المجمل والمحمل واقسامه واحكامه
شرع في ذكر المبين واعلم ان البيان لغة ماخوذة من البين وهو الفرقة بين الشيئين يقال بين بيانا وتبيانا
كالتبيان كتكلم تكليما وكلاما واما في الاصطلاح فقال فخر الدين هو الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة
على المراد وينبغي التقييد بقوله من حيث هو كذلك ليراد بذلك الخطاب والا لانتقض طردا بما اذا خاطب
بلفظ مشترك قاصدا احد معانيه ثم خاطب هو او غيره بلفظ موضوع لذلك المعنى المراد خاصة كما لو قال
رايت ذهبا بعد قوله رايت عينا قاصدا به الذهب فانه ليس بيانا مع صدق الحد عليه لدلالة الزيادة	ينبغي ل
وبقي تقييد قوله لا يستقل بنفسه بقوله بالنسبة الى المخاطب والا لانتقض عكسا بالترجمة لمن خوطب
بلغة لا يعرفها فانها بيان مع استقلال الخطاب بالدلالة بالنسبة الى العارف بتلك اللغة وايضا ينتقض عكسا
ببيان المراد من العام المخصوص كما لو قال اقتلوا المشركين ثم قال المراد من عدا اهل الذمة فانه بيان
مع كذب الحد عليه لاستقلال العام بالدلالة على المراد وهو من عدا اهل الذمة فان البيان هنا انما دل
على علية عدم ارادة اهل الذمة ويمكن ان يجاب عن هذا بان المراد بالدلالة دلالة المطابقة ودلالة العام
على البعض المقصود انما هي بالتضمن وينتقض في عكسه ايضا ببيان وجوه افعال الرسول ص فانه بيان مع انه
ليس دالا على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه والاجود ان يقال البيان ما دل على تعيين امر مبهم بين امرين او
امور محتملة الارادة من قول او فعل من حيث هو كذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان البيان نسبة بين

بين المبين والمبين والبيان يطلق على البيان بنفسه شرعا ما ورد عليه بيانه كالعام اذا ورد عليه المخصص
والمطلق اذا ورد عليه المقيد والمجمل اذا ورد عليه ما يفيد تعيين المراد منه اما المبين فقد يكون مبينا للاحكام
الشرعية وقد يكون لغيرها والمقصود هنا انما هو الاول وهو قد يكون قولا كما لو قال المراد من القرء في العدة
الاطهار والمراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين اهل الحرب وقد يكون فعلا بان يكون دلالته على البيان
بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع وقد وقع البيان به كما كان النبي ص يكتب الاحكام الى عماله او لا بمواضعة
كالاشارة مثل قوله ص الشهر هكذا واشار باصابعه وكما بين عليه السلام الصلوة والحج بقوله ص والوضوء بفعله ص
وقد يكون تركا كما لو ركع في الثانية بغير قنوت فانه يدل على انتفاء وجوبه قبل الركوع او يسكت عن بيان
الماهية فيعلم انتفاء الحكم الشرعي فيها او يترك مدلول ظاهر الامر ولا منه فيعلم انه مخصوص وان كان حكم
العام مختص بامة دونه ولو كان تركه بعد ان فعل مرة او مرارا علم انه منسوخ عنه ثم ان علم مساواة
امته له كان منسوخا عنهم ايضا ثم العلم بكون الفعل بيانا قد يكون ضروريا كما لو امر بفعل ثم اتى بفعل منه
بما افاد العلم الضروري بكونه بيانا للمامور به وقد يكون بالدليل اللفظي كما لو قال ص هذا بيان المجمل
وشبهه كما بين ص الصلوة والحج والوضوء بقوله ص صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وقوله
هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وقد يكون بالدليل العقلي كما لو امر بفعل حقيقي بلفظ مجمل في كلام
فعلا صالحا لبيانه ولم يبين بالقول ان ذلك بيان فانه يعلم كونه بيانا بدليل العقل وهو انه لو لم يكن
ذلك الفعل بيانا لزم عدم البيان عند الحاجة اليه والتالي باطل والا لزم تكليف ما لا يطاق فالمقدم
مثله والملازمة ظاهرة اذ المقدر عدم وجود ما يصلح ان يكون بيانا سوى الفعل المذكور واعلم ان بعض
المتاخرين ذهب الى ان الفعل لا يكون بيانا وهو باطل لما بيناه من انه بيانه ص الصلوة والحج والوضوء
به ولانه قد يكون ادل من القول احتج المخالف بان الفعل قد يطول فيقضي الى تاخير البيان عن وقت
الحاجة وهو باطل والجواب ان القول قد يكون اطول و ح نقول ان البيان اذا كان ممكنا بكل منهما	الطراح لده
وكان باحدهما اطول بحيث يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة والاخر ليس كذلك وجب اطراح
البيان بالاول قولا كان او فعلا وتعين البيان الثاني وان تساويا في امكان البيان بهما مع عدم الطول
المفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة جاز بكل منهما والخلاف في قول المصنف ره ويعلم كونه بيانا على ثمرة

الى النبي ص وقوله او بالنظر عطف على قوله بالضرورة وقوله بالترك معطوف على قوله بالفعل قال البحث الثاني الفعل و
القول ان اتفقا الخ اقول القول والفعل اذا صلح كل واحد منهما لبيان خطاب متقدم عليهما محتاج الى البيان
فاتهما الى كونه بيانا والحق انهما ان توافقا بان يكون مدلولهما واحدا فالسابق منهما بيان والاخر تاكيد له لان الكشف
وزوال اللبس قد حصل بالاول فلم يبق للثاني فائدة الا التاكيد فان علم تاريخهما بمعرفة نسبة احدهما الى الاخر بالتقدم
والتاخر فالبيان هو الاول والثاني تاكيد له وان جهل علم في الجملة ان احدهما بيان والثاني مؤكد له هذا اذا
كانا متساويين في قوة الكشف والايضاح اما لو تفاوتا فيه لم يصلح ان الاضعف لتاكيد الاقوى فان علم تقدم
الاضعف كان الاقوى مؤكدا وكذا ان جهل اذ لا يمكن تقدم الاقوى وتاخر الاضعف والا لزم تاكيد الاقوى
بالاضعف هكذا قيل وفيه نظر لمنع من عدم تاكيد الاقوى بالاضعف فان المعلوم ان الظن الحاصل بشهادة
الشاهدين يتاكد بالقضمام ثالث اليهما ويترجح بسببه على شاهدين غيرهما عند التعارض سلمنا لكن التاكيد
ليس بالاضعف وحده بل بالمجموع منهما فانه اشد كشفا وايضاحا من احدهما وان كان اقوى من الاخر وان
تنافيا كما هو المروي عنه ص انه قال من قرن الحج والعمرة فليطف لهما طوافين والصحيح ما روي عنه ص انه قرن
بينهما وطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين فان تقدم احدهما الاخر كان المتقدم بيانا عند ابي الحسين
فان كان القول كان الطواف الثاني غير واجب وان كان الفعل كان واجبا وقال صاحب الاحكام
ان كان القول متقدما فالطواف الثاني غير واجب وفعل النبي ص يجب حمله على الندب والا لزم نسخ ما دل
عليه القول والجمع بين الدليلين اولى من نسخ احدهما وفعله الطواف يكون تاكيدا للقول وان كان
الفعل متقدما فهو وان دل على وجوب الثاني الا ان القول بعده يدل على عدم وجوبه والقول باهمال دلالة
القول ممتنع فلم يبق الا ان يكون ناسخا لوجوب الطواف الثاني في حقه دون امته وان يحمل قوله على وجوب
الاول دون الثاني في حق امته واما ان جهل المتقدم منهما فلا ولى تقدير تقديم القول وجعله بيانا لكونه مستقلا
في الدلالة بنفسه بخلاف الفعل المفتقر الى اقتران ما يدل على كونه بيانا به ولانه على تقدير تقديم القول يمكن
حمل الطواف على ندبية الطواف الثاني ولو قدر تقدم الفعل لزم تعطيل دلالة القول او كونه ناسخا لحكم
الفعل وان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف في حقه ص دون امته والقول دليل على عدم وجوبه
في حق امته دونه والاهمال والنسخ خلاف الاصل والافتراق بين النبي ص وبين امته في وجوب

في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنسبة الى الاشتراك فيه هو الغالب في الاحكام وقال اخرون يكون القول
بيانا ولو كان متقدما او متاخرا لانه بيان بنفسه بخلاف الفعل المحتاج في كونه بيانا الى قرينة حالية
او مقالية ولان فيه جمعا بين الدليلين لاحتمال كون فعله ص من خواصه ص ولو جهل التاريخ قال ابو الحسين
يكون البيان القول لما ذكرنا ولان فرض تاخر القول مفض الى كونه ناسخا او معطلا بخلاف عكسه لجواز كونه
من خواصه فلا نسخ ولا تعطيل فيه ويمكن ان يقال ان ما ذكروه من المثال غير مطابق اذ ليس القول واردا
على مجمل ليكون بيانا له بل هو حكم مبتدا وفعله ص لا ينافي قوله الا بتقدير ان يقول فليطف لهما طوافا واحدا
لا زيدا او يحضر وقت التكليف بالخطاب لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة اما على تقدير عدم هذه الزيادة
او عدم حصول وقت العمل بمدلول القول فلا منافاة اذ ايجاب طوافين لا ينافي ايجاب طواف واحد
ولا يوجب نفي الاخر عند من يزعم ان الزيادة في العبادة نسخ قال البحث الثالث البيان قد يكون دون	قال اول
المبين الخ اقول مساواة البيان للمبين وعدمها في القوة والضعف او عدمها تارة تكون في
طريقهما الى دليل صدور هما من الشارع وتارة في دلالتهما على معناهما اما الاول فذهب ابو الحسين
والكرخي الى وجوب كون البيان معلوما اذا كان المبين معلوما ولهذا رد خبر الاوساق وهو قوله ليس فيما
دون خمسة اوسق صدقة وعمل بعموم قوله ص فيما سقت السماء العشر والمحققون على خلافه وجواز
كل واحد من الاقسام الممكنة في ذلك اعني كونهما معلومين ومظنونين وكون البيان معلوما والمبين مظنونا
وبالعكس كما في تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وقد ظهر ذلك فيما تقدم في باب تخصيص
العموم واما الثاني فان كان المبين مجملا كفى في بيانه تعيين احد احتماليه بادنى ما يفيد ترجيحه على الاخر
لوجوب العمل بالراجح وان كان ظاهرا في احدهما كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوى دلالة من	المتقيد المقيد
العام على صورة التخصيص وكون المقيد اقوى دلالة على التقييد من المطلق على الاطلاق اذ لو تساويا
لزم الوقف ولو كان البيان مرجوحا لاستحال العمل به والغاء الراجح بل يتعين عكسه اما ساواتهما في الحكم
فقال قوم ان بيان الواجب واجب فان ارادوا ان بيانه على الرسول ص واجب وبيان غيره من المندوب
والمباح والمكروه ليس واجبا عليه ص وان كان مجملا فهو باطل فان بيان المجمل واجب مطلقا سواء تضمن
فعلا واجبا او غيره من الاحكام والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه نظر لمنع من اللزوم المذكور فان
ما عدا الواجب فعله او تركه من المباح والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف على ما تقدم فلا يلزم من عدم

بيانه تكليف ما لا يطاق وقال شيخنا طاب ثراه ان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما
مطلوب الفعل والاخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لان طلب الفعل والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما او
بالمباح لا بد فيه من البيان لحصيلا الغرض من الخطاب وهو الافهام وفيه نظر للمنع من وجوب البيان فيها فانه نفس
النزاع واستدعاء الطلب الفهم ممنوع سلمنا لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل الاجمال
من دون البيان وهو كاف وكذلك الغرض من الخطاب انما هو الافهام مطلقا لا التفصيل قال البحث الرابع اتفقوا
على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الخ اقول اتفق الاصوليون على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة
الا الذين جوزوا التكليف بما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب فقد اختلفوا فيه فجوزه جماعة من الحنفية
والاشاعرة مطلقا ومنعه اخرون كابن الحق المروزي والصيرفي مطلقا وفصل اخرون فقال السيد المرتضى وابو الحسن
الكرخي يجوز تاخير بيان المجمل خاصة وقال اكثر المعتزلة كابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار يجوز تاخير بيان النسخ
دون غيره وقال ابو الحسين البصري يجوز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل اما باللفظ المشترك بين معان
متعددة او متواطيا بان يكون موضوعا لمعنى يشترك فيه كثيرون على التواطؤ واما ما له ظاهر قد استعمل في خلاف
ظاهره كالعام المخصوص والمطلق المراد منه المقيد والمنسوخ اعني الحكم الذي يتعقبه النسخ والحقيقة المراد
بها المجاز والمنكر المراد به المعين فلا يجوز تاخير بيانه مطلقا عن وقت الحاجة ولا عن وقت الخطاب نعم يجوز
تاخير بيانه التفصيلي ويكتفي فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة كما لو قيل هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا
الحكم سينسخ والمراد من هذا اللفظ مجازه دون حقيقته والمراد بالنكرة معين فاذن له ثلث دعاو احدها
امتناع تاخير البيان فيما له ظاهر عن وقت الخطاب وثانيها الاكتفاء فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة و
ثالثها جواز تاخير بيان ما لا ظاهر له كالمشترك والمتواطي والمصنف طاب ثراه اقتصر على ذكر حجته في الدعوى
الاولى وتقريرها انه لو خاطب الشارع بما له ظاهر غير مراد من دون القرينة لزم احد الامور الثلثة
وهي اما خروج الخطاب عن كونه خطابا او الاغراء بالجهل او التكليف بما لا يطاق واللازم باقسامه باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ان لم يكن يقصد به الافهام اصلا لزم الاول اذ الخطاب الكلام
المقصود به الافهام وان لم يقصد به الافهام لا يكون خطابا وان قصد به افهام ظاهره مع عدم ارادته
لزم الثاني لانه يوجب اعتقاد المكلف لارادة الشارع ذلك الظاهر وهو جهل وان قصد به افهام خلاف
ظاهره لزم الثالث فان فهم غير موضوع اللفظ وتبعه من غير قرينة تدل عليه محال غير مقدور فالتعلق

قال
اقول

فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما بطلان اللازم باقسامه فظاهر واما الدعوى الثانية فظاهرة فان
لفظ المفسدة وهي الاغراء بالجهل يرتفع بالبيان الاجمالي كما يرتفع بالتفصيلي واما الثالثة فلامكان تعلق
الغرض بالخطاب اجمالا لاشتماله على مصلحة لا توجد في غيره والمفسدة وهي الاغراء بالجهل منتفية عنه
واجاب المصنف عن الاول بالمنع من لزوم الاغراء بالجهل وانما يتحقق ان لو لم يتقرر في العقل جواز
ارادة ظاهره بالخطاب اما مع تحقق ذلك وهو الواقع فلا اغراء كما في المتشابهات مثل يد الله فوق ايديهم
فتم وجه الله تجري باعيننا وفيه نظر فان الدليل العقلي الدال على امتناع كونه تعالى جسما قائم وهو يمنع من اعتقاد
مدلول ظواهر الايات المذكورة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس عند التكليف دليل عقلي ولا نقلي يمنع من
ارادة ظاهر اللفظ ويوجب العدول عنه الى غيره ومجرد ارادة خلاف الظاهر لا ينافي اعتقاد ارادة الظاهر ثم
يكون ذلك الاعتقاد ظنا لخلوه عن الجزم احتجت الاشاعرة على جواز تاخير البيان مطلقا فيما له ظاهر وما
لا ظاهر له بان ذلك واقع فيكون جائزا اما الشرطية فظاهرة واما الاولى فمن وجوه الاول قوله تعالى فاذا
قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه والفظة ثم موضوعة للتراخي على ما تقدم ومعنى قراناه انزلناه
وهو صريح في تاخير بيان الجميع وفيه نظر فان هذه الاية انما تدل على تاخير البيان عن الانزال والمتابعة
في التلاوة وذلك لا يدل على تاخيره عن الخطاب فان التلاوة وتعلق القران ليس خطابا لانه قد لا يقصد
به الافهام الثاني انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة ولم يعينها لهم الا بعد سؤالهم البيان
اما امره تعالى بذلك فلقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة واما كونها معينة فلقوله تعالى انها بقرة صفراء
انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها وهذه الكنايات
عائدة الى ما امروا بذبحه ولانهم سالوا تعيينها بقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها ولو كانت
منكرة لما احتاجوا الى ذلك ولما زجرهم عن المبادرة بذبح اي بقرة كانت واما انه لم يبينها لهم الا بعد
السؤال المتكرر فظاهر وهذا يختص بجواز تاخير بيان النكرة الثالث لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكة والمسيح فهما ولا حصب
جهنم فتاخر بيان ذلك الى نزول قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا
يدل على جواز تاخير بيان تخصيص العام في الجزء الرابع الاجماع واقع على جواز امر الله تعالى المكلفين
بالافعال مع جواز موت واحد منهم قبل الفعل وذلك يوجب الشك في المراد بالخطاب وعلى تقدير

وقوع ذلك المجاز يكون مخصصا لم يتقدم بيانه والجواب عن الاول والثاني ان ظاهرهما يقتضي
تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا فلا بد من العدول عن الظاهر فيهما فنقول اما الاول
فالمراد بالبيان هنا الاظهار والاشهار وهو على وفق اللغة كما يقال بان لنا الكوكب الفلاني اذا ظهر
وكذا بان سور المدينة وهو اولى من حمل البيان على بيان المجمل والعام والمقيد لان المعنى في قوله تعالى ثم ان
علينا بيانه عائد الى مجموع القران ومن المعلوم ان مجموع القران ليس محتاجا الى البيان بالمعنى الثاني
فلو حمل اللفظ عليه لزم عود الضمير في قوله بيانه الى البعض وهو خلاف الظاهر فيتعين حمله على ما قلناه وايضا
فان البيان في الاية مضاف الى القران والبيان بالمعنى الثاني انما هو بيان للمراد من القران لا له واما البيان
بالمعنى الاول فهو مضاف الى القران لا الى مدلوله المراد منه فكان اولى وفي الثاني نمنع ان ما امرهم بذبح
بقرة معينة بل المامور به ذبح بقرة منكرة عملا بظاهر الاية ولانهم لو كانوا مامورين بذبح بقرة معينة لما
استحقوا بالسؤال والبحث عن التعيين التوبيخ والتضييق بل كان استحقاقهم للمدح والثناء احرى
لاحتياجهم الى البيان لامكان الامتثال بذبح بقرة فاذا سالوا البيان فلما حصل حملوا اللفظ النكرة على
المعينة ليتميز في الاخبار بالمعية لانهم وان كانوا مكلفين بذبح اي بقرة شاؤوا الا انهم لا يذبحون الا معينة
او انه تعالى كلفهم بذبح بقرة معينة بعد سؤالهم كما روي عن ابن عباس انهم لو ذبحوا اي بقرة ارادوا اجزاتهم
لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وعن الثالث انا لا نسلم ان فيه تخصيص العموم المذكور لما ثبت
من ان لفظة ما لا يتناول العقلاء فلا يكون الملائكة والمسيح داخلين فيما تعبدون ولانه خطاب للعرب
وليسوا عابدين الملائكة ولا المسيح وانما كانوا يعبدون الاصنام والاوثان وابن الزبعرى غلط في ما قال لسوء فهمه وعدم تفطنه لذلك وعن الرابع ان التكليف مشروط بسلامة المكلف وهذا القدر معلوم
لكل عاقل ولهذا مكلفون باعتقاد عموم التكليف بشرط بقاء المكلف وسلامته مما يزيل التكليف كالجنون
والموت وما اشبههما واحتج المعتزلة على امتناع تاخير البيان مطلقا بان المقصود من الخطاب الافهام على ما
عرفت وهو غير متحقق في المجمل لحصول التردد بين معانيه والجواب المنع من عدم الافهام فان المكلف
يفهم منه انه مكلف باحد الامرين او الامور فيحصل الثواب على العزم على الامتثال عند حصول وقت الفعل
المامور به والتحقق بيانه واعترض المصنف طاب ثراه على ذلك بان النزاع فيما لو كانت صيغة الامر
مشتركة كما في صورة المامور به وفيه نظر فان للمانع ان يمنع ذلك كيف لا والاشاعرة المنقول عن

والتضييق

عن الاصوليين مصرحة بان النزاع انما هو في الاجمال في المامور به لا في الامر وكذا حجتهم سلمنا لكن على ذلك
التقدير يفهم المكلف انه يجوز ان يكون مامورا باحد الامرين فيعزم على الامتثال ويحصل الثواب قال
تنبيه جوز السيد المرتضى تاخير التبليغ الى وقت الحاجة الخ اقول ذهب السيد المرتضى الى جواز تاخير تبليغ النبي بعض
ما اوحي اليه من الاحكام الى وقت الحاجة وهو اختيار المحققين ومنع منه قوم احتج السيد بان تاخير
التبليغ الى وقت الحاجة قد يتضمن مصلحة لا تحصل في تقديمه فيجب التاخير تحصيلا لتلك المصلحة وقد يتساوى التقديم
والتاخير في المصلحة فلا يتعين احدهما وحينئذ لا يكون تقديم التبليغ متعينا على الاطلاق وهو المدعى احتج المانعون
بقوله تعالى يا ايها النبي بلغ ما انزل اليك من ربك والامر للفور والجواب المنع من اقتضاء مطلق الامر الفور وقد تقدم
سلمنا لكن المراد بالمنزل انما هو القران عرفا وهو لا يتم في الاحكام للاجماع على وجوب تبليغها سلمنا ذلك لكن انما يتناول
ما انزل اليه من الاحكام قبل وقت الامر بالتبليغ ولا يتناول ما سينزل اليه فيما لان لفظة انزل ماض فلا يتناول الحال
ولا الاستقبال قال تذنيب يجوز ان يسمع الله تعالى المكلف العام من غير اسماع المخصص الخ اقول القائلون بامتناع
تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز اسماع الله تعالى المكلف العام دون اسماعه الدليل المخصص ويكون
مكلفا ان يطلب ذلك الدليل المخصص فان وجده عمل بمقتضاه والا عمل بظاهر العموم مع اتفاقهم على الجواز اذا كان
الدليل عقليا فذهب ابو هاشم والنظام وابو الحسين البصري الى الجواز ومنع ابو علي الجبائي وابو الهذيل العلاف و
اختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان ذلك واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الصحابة سمعوا
قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذلك مما يوجب قتل المجوس لشمول المشركين لهم ولم يسمعوا المخصص
لذلك العام وهو قوله سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد مدة طويلة واختلافهم في حكمهم في خلافة عمر كما
روي في ذلك عبد الرحمن واما الثاني فلان الشارع انه يجوز اسماع المخصص بدليل العقل وان كان سمع العام لا يعلم
ومتى كان كذلك جاز اسماع العام المخصوص بدليل السمع بدون اسماعه لان العلة في الجواز هناك انما هو تمكين
المكلف من معرفة المراد بالخطاب وهي بعينها متحققة في صورة النزاع فيثبت الحكم احتج ابو علي وابو
الهذيل بوجهين الاول ان ذلك يوجب الاغراء بالجهل ومتى كان كذلك امتنع وقوعه من الشارع اما الاولى
فلان اسماع المكلف العام من دون اسماعه المخصص يوجب اعتقاد ارادة الاستغراق منه وذلك جهل
لان الواقع خلافه واما الثانية فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى منزه عنه الثاني لو جاز ذلك لما كان
المجتهد العمل بشيء من العمومات الا بعد طوافه في اقطار الارض وسؤاله هل للعام مخصص ام لا والبطلان

قال
اقول

بلغ
قال
اقول

التالي وهو ظاهر يوجب بطلان المقدم والملازمة ظاهرة واجاب عن الاول بالمنع من الى بر الاخراج
بالجهل وكيف والمخصص مظنون التحقق باعتبار كون اكثر العمومات الشرعية مخصوصة والعموم غير متيقن
الارادة من اللفظ الموضوع له وعن الثاني بالمنع من الملازمة اعني توقف العمل بالعموم على [illegible]
اقطار الجمهور الارضين للتفحص عن المخصص وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق ظن الاستغراق عند البحث عن
المخصص بحد الذي لا يجد معه المكلف مخصصا او عدم الظفر به انما مع تحققه وهو الواقع فلا وذلك لان
عدم الظفر بالمخصص مع البحث عنه يوجب اقتضاء ظن التخصيص وينضم الى ذلك كون العموم حقيقة في الاستغراق
فيحصل ظن انتفاء التخصيص والعمل بالظن واجب فعلى هذا اذا على تقدير جواز اسماع المكلف العموم المخصوص
من دون مخصصه لا يجوز العمل بالعام الا بعد البحث عن المخصص اجماعا قال البحث الثاني من كل من يريد الله تعالى قال
افهامه بالخطاب الخ اقول لما ذكر ان البيان واجب في الجملة اما عند الخطاب او الحاجة كما مر من الخلاف اقول
اخذ الان في بيان من يجب البيان له واعلم ان كل من اراد الله تعالى افهامه خطابه المحتاج الى البيان وجب
عليه ان يبينه له ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه اما الاول فلانه لو لم يبينه له لزم التكليف بالمحال اذ
فهم ما لا يفهم الا بالبيان من دونه محال واما الثاني فكذلك فانه لا تعلق له بالخطاب ثم الذي اراد الله تعالى منه
فهم خطابه قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تحقق فيه كالعالم في الصلوة فانه مكلف بفعلها وقد
لا يراد منه ذلك كالعالم في مسائل الحيض وما اشبهه من الامور التي لا تعرض الا للنساء كالاستحاضة والنفاس
والارضاع واما الذين لا يريد منهم فهم خطابه فقد لا يراد منهم فعل ما تضمنه الخطاب كالعوام بالنسبة الى
مسائل ما يجري مجراها وكالمرأة بالنسبة الى ما يختص بالرجال وقد يراد منه فعله كالعوام بالنسبة الى الواجب بها
وكالمرأة في مسائل الحيض فان المراد منهم العمل بما يفتيهم المفتي به وليسوا مكلفين بسماع الايات الالهية
الالهية والاخبار النبوية المتضمنة لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه دلالتها قال الفصل الثالث قال
في الظاهر والمؤول وقد مضى تعريفهما الخ اقول قد مر في صدر الكتاب تقسيم اللفظ باعتبار احتمال اقول
غيره وعدمه الى النص والظاهر والمجمل والمؤول وعلم منه تعريف كل واحد منها اذ التقسيم
مفيد للتعريف بل قد يكون مفيد التحديد التام وذلك عند ما يكون المقسوم جنسا قريبا للاقسام
وللقسمة فصولا لها فاذن لا حاجة الى اعادة تعريف الظاهر والمؤول ولما كان الرجحان قابلا للشدة
والضعف بحيث يكون تارة مانعا من النقيض واخرى دون ذلك وانقسم اللفظ بذلك الاعتبار

الاعتبار الى النص والظاهر وكان مقابله وهو المرجوحية كذلك فلهذا كان من التاويل ما هو قريب وما
هو بعيد وينبغي ان يعلم انه لا يصار الى التاويل الا اذا تعذر حمل اللفظ على ظاهره ولدليل راجح عليه فحينئذ يتعين
التاويل ولا بد ان يكون اللفظ محتملا للمصروف اليه وان كان بعيدا ولا بد وان يكون المأول ذا فطنة
وعلم بمدلولات الالفاظ بحيث يعرف تفاوتها في احتمال ارادتها منها ومن التاويلات البعيدة تاويل اصحاب
ابي حنيفة قوله ص لابن غيلان ونقل غيلان بن سلمة الثقفي وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق
سائرهن وقد اولوه بثلث تاويلات الاول حمل لفظ الامساك على ابتداء النكاح فمعنى قوله امسك
اربعا انكح اربعا منهن ومعنى قوله وفارق سائرهن الا تتزوجهن الثاني انه يحتمل ان يكون النكاح
واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع فكان ذلك جاريا لان نكاح الكفار لا يبطل منه الا ما كان
مخالفا للشرع الاسلام حال وقوعه الثالث انه يحتمل انه امر الزوج باختيار اوائل النساء وهذه التاويلات
بعيدة لان ما اقترن بالالفاظ من القراين يمنع من حملها عليها اما الاول فلان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك
انما هو الاستدامة دون التجديد ولان الرسول ص فوض الامساك والمفارقة الى الزوج وهما غير واقعين
باختياره عندهم لو تزوج الثاني بنفس اسلامه وتوقف ابتداء النكاح على رضاء الزوجات ولانه امر
الزوج بامساك اربع من العشر ومفارقة الباقي والامر اما للوجوب او الندب على ما مر وحصر التزويج
في العشر ليس واجبا ولا مندوبا وان كان النكاح في الجملة مندوبا بجواز نكاح غيرهن والمفارقة ليست من
فعل الزوج حتى يكون مامورا بها واما الثاني ايضا ضعيف لان الحصر كان في ابتداء الاسلام اذ لو لم يكن
ثابتا في ابتدائه لم يخل المسلمون باجمعهم عن الزيادة على الاربع عادة ولو كان ذلك واقعا لنقل ولما
لم ينقل علم ثبوته في ابتداء الاسلام والثالث ضعيف ايضا لان الذي اسلم لم يكن عارفا بالاحكام
الثابتة في الاسلام بحيث يعرف وجوب اختيار الاوائل لقرب عهده بالاسلام ولما ورد ان واحدا
اسلم على خمس نسوة فقال له النبي ص امسك منهن اربعا وفارق واحدة قال المامور فعمدت الى اقدمهن صحبة
ففارقتها ومنها تاويل قوله ص لفيروز الديلمي وقد اسلم على الاختين امسك ايتهما شئت بالتاويلات
الثلثة المتقدمة لما تقدم من بيان ضعفها وهذا ابعد من الاول لانه هنا صرح بتخييره حيث امره
بامساك من تعلقت مشيته بها منهما من غير تفصيل بخلاف الاول ومنها تاويل اصحاب ابي
حنيفة ايضا قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا من ان المراد اطعام ستين مسكينا اعني

ان المقصود انما هو رفع الحاجة وانه لا فرق في ذلك بين رفع حاجة ستين مسكينا يوما واحدا او بين دفع
حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو ضعيف اما اولا فلانه لا حاجة الى هذا الاضمار المخالف للاصل من
غير ضرورة وما ذكروه من المقصود وان سلم فليس مقصودا وحده بل هو وقصد الاجماع واغتنام بركة الجماعة
وحصول مستجاب الدعوة فيهم فانه قل ان يخلو هذا العدد المذكور من المسلمين من ولي من اولياء الله تعالى
تحصل به البركة ويكون دعاؤه مستجابا وحصول ذلك في الواحد نادر وليس من التاويلات البعيدة حمل علمائنا
اية الزكوة وهي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية على بيان المصرف دون تمليك كل صنف حس
من الاصناف اذ المقصود بها انما هو بيان مصارف الصدقات وشروط الاستحقاق ورفع الحاجة المقصود فيه
بها انما هو حاصل على صنف من الاصناف المذكورة لا رفع الحاجة عن الكل وح لا يجوز صرفها الى واحد من الاصناف من الاصناف
واستبعده ابن الحاجب بانه تعالى اضاف الصدقات اليهم بلام التمليك وعطف بواو التشريك البعض على البعض
وكون الاية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلنا بجواز كونه مقصودا وكون الاستحقاق
بصفة التشريك مقصودا ايضا وهو اولى لموافقته ظاهر الاضافة والعطف والصرف الى كل واحد
واحد ابطال لذلك فلا يجوز وهو ضعيف لان سياق الاية تدل على ما قالوه وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك
في الصدقات الاية ويقولون ان محمدا ما يعطي الصدقات من احب وان اعطاهم كثيرا رضوا وان
اعطاهم قليلا او منعهم سخطوا فرد الله تعالى عليهم بقوله ولو انهم رضوا ما اتيهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله
سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون واشار الى ان محمدا ص يعطيها اهلها ومستحقها ومن
حصلت فيه شرايط الاستحقاق وعقب ذلك بقوله انما الصدقات الاية واجراء اللفظ على ظاهره
انما يتعين عند عدم المعارض من القراين وغيرها وقد بينا القرينة الصارفة له عن الظاهر اما قلناه على ان
لقائل ان يمنع كون اللام حقيقة في التمليك لانها مستعملة في غيره كالاستحقاق والاشتراك والمجاز
خلاف الاصل وح فيتعين كونها للقدر المشترك بينها وهو مطلق الاختصاص وقوله لا منافاة
بين ما قلناه وبين كون الاية لبيان المصرف باطل لان ما قاله يقتضي التشريك ولا كذلك لو قلنا
انها لبيان المصرف قال المقصد الرابع في الافعال وفيه مباحث الخ اقول لما توقف كون بعض قال اقول
افعال الرسول من مبادي الاحكام الشرعية على عصمته ص بحث عما هو اعم من ذلك وهو مطلق
افعال الانبياء ع واعلم ان الامامية ذهبوا الى عصمتهم كلهم من كل ذنب صغيرا كان او كبيرا

او كبيرا عمدا كان او سهوا او خطأ في التاويل قبل النبوة وبعدها لانهم لو جاز عليهم شيء من ذلك لوجب
اتباعهم فيه مع جهل المكلف بكونه معصية لعموم الامر الوارد بالاتباع مثل قوله تعالى فاتبعوه ان كنتم
تحبون الله فاتبعوني والثاني باطل والا لزم وجوب الحرام ولان الشخص لو لم يكن معصوما لجاز اخباره بالكذب
وح ينتفي الوثوق باخباره وهو مستلزم لانتفاء فائدة البعثة اذ الغرض منها تعريف المكلفين ما لم تستقل
عقولهم بادراكه من القبيح والحسن والوجوب باخبار النبي ص بذلك بحيث يتابعونه على فعل الواجب و
اجتناب المحرم فلو جوزت الامة الكذب في اخباره بحيث يجوز كون ما اخبر بحسنه قبيحا وما اخبر بقبحه حسنا
وما اخبر بوجوبه حراما وبالعكس لم يتبعه احد منهم ولم ينقادوا الى امتثال اوامره ونواهيه ولان جواز
المعاصي عليهم يسقط محلهم من قلوب امتهم ويوجب الاحتقار بهم والاعراض عن متابعتهم والاقدام على
مخالفتهم وذلك نقض الغرض من النبوة وانفردت الامامية بهذا التنزيه من جميع الفرق اما المعتزلة
فلتجويزهم وقوع الصغائر منهم واما الاشاعرة فالاكثر منهم على تجويز المعصية عليهم صغيرة كانت او كبيرة
بل ولا يمتنع عقلا ارسال من اسلم عن كفر ووافقهم بعض المعتزلة على ذلك لعدم ما يدل على عصمتهم
عن ذلك فان دليل مبني على الحسن والقبح العقليين ووجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى وهم لا يقولون العقل
لا يقولون به واختلف الجمهور منهم بعد النبوة وحاصل اختلافهم يرجع الى اربعة اشياء احدها ما يتعلق بالاعتقاد
وقد اتفقوا على انه لا يجوز عليهم الكفر الا الفضلية من الخوارج فانهم قالوا بوقوع الذنب منهم وكل ذنب
عندهم كفر واما ما لا يبلغ الكفر من الاعتقادات الفاسدة مثل كون الاعراض باقية او غير باقية فجوزه قوم
ومنعه اخرون لكونه منفرا وثانيها ما يتعلق بالتبليغ واتفقوا على امتناع التغيير عليهم والا لزال الوثوق
عما يخبرون به من الاحكام وجوز بعضهم وقوع ذلك منهم ايضا سهوا لا عمدا وثالثها ما يتعلق بالفتوى والاكثر
على امتناع خطائهم فيه وجوزه قوم سهوا ورابعها ما يتعلق بافعالهم فمنهم من جوز عليهم الكبائر عمدا و
الحشوية قالوا بوقوعه هذا الى يز والقاضي جوزه عقلا لا سمعا لكن منع الجبائي من ارتكابهم الكبائر و
الصغائر عمدا وجوز ذلك منهم على سبيل الخطأ في التاويل وبعضهم منع من ذلك عمدا وخطأ في التاويل
وجوزه سهوا ولكنهم مؤاخذون بما يقع منهم على جهة السهو وان كان موضوعا عن
امتهم لقوة معرفتهم وتمكنهم من التحفظ واكثر المعتزلة منعوا من وقوع الكبائر وجوزوا عليهم الصغائر
عمدا او سهوا او خطأ في التاويل الا المنفر كالكذب والتطفيف وسرقة القليل كنا في من بدل ومنهم المنفر

من قال لم يقع منهم ذنب صغير ولا كبير عمدا واما السهو فيقع لكن بشرط ان يتذكروه في الحال ويوقفوا
غيرهم انهم سهوا عنه والحق الاول لما تقدم والاستقصاء في ذلك مذكور في الكتب الكلامية قال البحث قال
الثاني الحق عندي ان فعله اذا لم يظهر فيه قصد القربة لم يدل على حكم في حقنا الخ اقول افعاله اما ان الفول
تكون طبيعية كالاكل والشرب والقيام وما جرى مجرى ذلك كالنوم والاستيقاظ ولا نزاع في كونها مباحة بالنسبة
اليه والى امته وان كانت غير طبيعية فاما ان يثبت كونها من خواصه كوجوب الوتر والتهجد بالليل واباحة الوصال في الصوم
والزيادة على الاربعة في النكاح وذلك لا يدل على مشاركتنا اياه فيها اجماعا بل يدل على عدم مشاركتنا اياه فيه والا
لم يكن مختصا به او لا يثبت فان عرف انه فعله بيانا لنا فهو دليل بغير خلاف ولا شبهة انه لا يدل على وجه الفعل بمجرده
بل هو تابع للمبين وقد يكون بيانا لصفة الفعل لا لوجه كقطعه يد السارق وغسل اليدين في الوضوء من المرفقين
وان لم يعرف كونه بيانا فان علم انه صلى الله عليه وسلم قصد بايقاعه التقرب الى الله تعالى كان دالا على الوجوب في حقه وحق
امته عند جماعة من الاصوليين كابن سريج وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة
ونقل عن الشافعي انه للندب وهو مذهب الجويني وعن مالك الاباحة ومنهم من ذهب الى الوقف وهو مذهب
السيد المرتضى والصيرفي والغزالي وجماعة من اصحابنا والحق الاول انه للقدر المشترك بين الوجوب والندب
لان التقرب الى الله تعالى بالفعل يرفع كونه مباحا ومحظورا ومكروها وخصوصية كل من الوجوب والندب لا يعلم
قصده على التعيين وكذلك في حق امته وان لم يعلم قصده به القربة وهذا هو القسم الذي ذكره المصنف طاب ثراه
وبحث عنه وقد اختلفوا فيه على نحو اختلافهم فيما لو ظهر فيه قصد القربة والاوجه انه يدل على القدر المشترك بين
الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لان عصمته صلى الله عليه وسلم يمنع من وقوع المحظور وندور
وقوع المكروه منه واغلبية وقوع الواجب والمندوب والمباح في افعاله يقتضي الحاق هذا الفرد بها في
حقنا فكذلك ايضا لانه صلى الله عليه وسلم وان اختص بخصائص الا ان مشاركة امته اياه في الاحكام اغلب واكثر من عدم
مشاركته والدرج الشاذ تحت الغالب اولى وقد احتج القائلون بالوجوب بوجوه ذكر المصنف منها ثمانية
الاول قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ولفظ الامر تطلق على الفعل كما تطلق على القول على ما مر
والتحذير على المخالفة دليل على وجوب موافقته وهو الاتيان بمثله الثاني قوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة في رسول الله
حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وتقديره من كان يرجو الله واليوم الآخر فله فيه صلى الله عليه وسلم اسوة حسنة
ويلزمه بعكس النقيض ان من لم يكن له فيه اسوة حسنة لم يكن راجيا لله ولا لليوم الآخر وهذا توعيد

توعيد وزجر وذلك دليل الوجوب الثالث قوله تعالى فاتبعوه امر الله تعالى بمتابعته وهي الاتيان بمثل
فعله والامر للوجوب على ما تقدم الرابع قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني دل على ان اتباعه لازم
لمحبة الله تعالى الواجبة اتفاقا ولازم الواجب واجب وفيه نظر للمنع من دلالته على اللزوم المدعى فان
الامر بالاتباع فيها مشروط بالمحبة والشرط غير مستلزم للمشروط سلمنا لكن لا نسلم ان لازم الواجب واجب
فان بعض لوازم الواجب قد لا يكون مطلوبا للموجب فضلا عن كونه مطلوبا طلبا جازما الخامس قوله تعالى
وما آتاكم الرسول فخذوه واذا فعل فعلا فقد آتانا به فيجب علينا اخذه وهو العمل به وذلك مفيد للوجوب
كما مر السادس قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الرسول والاتيان بمثل فعل الغير لاجل فعله
طاعة له فيكون واجبا عملا بظاهر الامر وفيه نظر لان امتثال الامر يحصل بطاعته في القول وان لم يتابعه في الفعل
السابع قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا
منهن وطرا بين تعالى انه انما زوجه بها ليكون حكم امته مساويا لحكمه وهو المطلوب الثامن انه احوط لانه
ان كان واجبا فقد تخلص المكلف منه بالقيام به وان لم يكن واجبا لم يكن عليه حرج في فعله اما لو ترك امكن
ان يكون مكلفا بمثل ذلك الفعل فيلحقه الذم والحرج والجواب المنع من كون الامر حقيقة في الفعل بل الحق
انه حقيقة في القول خاصة على ما تقدم ولو سلمنا اشتراكه بين القول والفعل لم يدل على ارادة الفعل
لعدم دلالة اللفظ المشترك على احد معنييه بعينه خصوصا مع وجود القرينة الدالة على ارادة القول وهي
سبق ذكر الدعاء في الآية وهي قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا قد يعلم الله الذين يتسللون
منكم لواذا فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وعن الثاني ان الاسوة انما تتحقق مع
العلم بوجه الفعل اذ التأسي عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير على وجهه لاجله وفعل الرسول صلى الله عليه وسلم قد يكون واجبا
وقد لا يكون فهو بمجرده لا يدل على الوجوب لعدم دلالة العام على الخاص وهذا بعينه جواب عن الثالث وايضا
وظاهر الامر انما هو وجوب اتباع شخصه وليس مرادا قطعا فلا بد من اضمار شيء يتبع فيه وهو اما قول او فعل
او هما والثالث باطل لاستلزامه زيادة الاضمار والاضمار المخالف للاصل فيتعين احدهما ويجب ان يكون
هو القول لوقوع الاجماع على وجوب اتباعه فيه بخلاف الفعل وفيه نظر فان المتابعة انما تتحقق في الفعل اما القول
فان المتابعة فيه غير مقصودة فقوله المتابعة في القول واجبة بالاجماع ان اراد بها العمل بموافقة القول فهو
مسلم لكن ذلك يسمى طاعة لا متابعة وان اراد ان يقول مثل قوله كان ممنوعا ولم يقل به احد لكونه

غير معقول لاستلزامه خطاب الانسان نفسه وهو الجواب عن الرابع ايضا وعن الخامس ان المراد بما اتاكم
القول دون الفعل لدلالة القرينة وهي قوله في مقابلته وما نهاكم عنه فانتهوا على ان النهي لا يكون الا بالقول و
ايضا فلا نسلم انه اذا فعل فعلا فقد آتانا به فان العرف يأباه وعن السادس ان الطاعة موافقة الامر
وهو حقيقة في القول دون الفعل على ما سبق وعن السابع ان غايتها الدلالة على ان حكم امته مساو لحكمه
في انتفاء الحرج عند تزويجهم بازواج ادعيائهم وذلك يدل على الاباحة لا على الوجوب ولا يلزم من
ذلك كون كل ما فعله واجبا بحيث يكون مثله واجبا علينا وعن الثامن ان الاحتياط انما يتحقق
اذا علمنا وجه الفعل اما اذا لم نعلم ذلك فلاحتمال كونه حراما علينا كما في الوصال والزيادة على الاربع وان يكون
مندوبا او مباحا فيكون اعتقادهم كونه واجبا جهلا وبالجملة فالاحتياط انما يتحقق فيما يخلو عن الضرر ولكن
فيه فليس كذلك واما ما علم وجهه من افعاله مما ليس من خصائصه فيجب علينا التأسي به عند الاكثر من المعتزلة
والفقهاء بمعنى انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب وان كان نفلا كنا متعبدين به
على وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته وكان لنا فعله وتركه والواجب بعضهم التأسي به
في العبادات دون المناكحات والمعاملات وانكره آخرون ذلك كله لنا ما تقدم من قوله تعالى لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وغيرها من الآيات والاجماع فان الصحابة رجعوا
في الاحكام الى افعاله كما روي عن ام سلمة انها سئلت عن قبلة الصائم فقال عليه السلام لم تقولي لهم اني اقبل وانا
صائم ولو لم يجب اتباعه في افعاله لما كان لذلك معنى ولان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء
الختانين فقالت عائشة فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم واغتسلنا فاتفقوا لذلك على وجوبه وخلع صلى الله عليه وسلم نعليه
فخلعوا نعالهم وكان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقبلك لما قبلتك وقوله طاب ثراه لم يدل على حكم في حقنا من وجوب او ندب لا استدلال عليه
باحتمال الاباحة والاشارة بذلك في قوله ويلحق بذلك الافعال الطبيعية الى ما لم يظهر فيه قصد القربة
من افعاله في عدم الدلالة على حكم في حقنا قال البحث الثالث يعلم الوجه بالنص او بوقوعه الخ اقول
لما تبين كون التأسي بالنبي صلى الله عليه وسلم واجبا وان ذلك متوقف على معرفة وجه فعله اشار الى ما به يعرف وجوه
افعاله وهي منحصرة في ثلاثة الوجوب والندب والاباحة لان عصمته صلى الله عليه وسلم يمنع من دخول المحظور فيها
وندور وقوع المكروه منه صلى الله عليه وسلم واغلبية الاقسام الثلاثة المذكورة يقتضي الحاق ما لا يعلم وجهه بها

لبيان ل
بها ولمعرفة ذلك طرق منها ما يشترك الثلاثة فيه بمعنى انه يصلح لاثبات كل منها على التعيين ومنها ما يختص
ببيان واحد منها دون غيره فالاول ثلاثة احدها النص على وجه الفعل مثل قوله هذا الفعل واجب وهذا
مندوب وهذا مباح وثانيها ان يقع امتثالا لانه دال على احد الوجوه الثلاثة كما لو صلى امتثالا لقوله تعالى
اقم الصلوة الدال على الوجوب او كاتب عبيده امتثالا لقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا المقصود به الندب
او اصطاد بعد احلاله عقيب قوله واذا حللتم فاصطادوا المقصود به الاباحة فانه يعلم به وجوب تلك الصلوة
وندبية الكتابة واباحة الاصطياد وثالثها ان يقع فعله بيانا لما علم وجهه فان ذلك الفعل موافق
للمبين في وجهه ان كان واجبا كان واجبا وان كان مندوبا كان مندوبا وان كان مباحا كان مباحا
واما الثاني فيعرف اباحة الفعل بمجرده بما يدل على وجه مغاير لوجه الاباحة مع استحالة وقوع الذنب منه صلى الله عليه وسلم
واصالة نفي ما زاد على حسنه من كيفية وجوب وندب وكراهية ويعرف ندبيته بوجوه الاول بقصد الرسول صلى الله عليه وسلم
التقرب الى الله تعالى فيعلم كونه راجحا وينضم الى ذلك انتفاء الوجوب بحكم البقاء على اصل العدم فتتعين الندبية
الثاني ان يوقعه على وجه القربة ثم يتركه من غير نسخ ولا عذر فان التقرب الى الله تعالى يوجب رجحانه وتركه
من غير عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فتتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار عصمته في ذلك والا لجاز كونه س ل
واجبا وكون حكمه منتهيا والا لجاز كونه واجبا مرة او مرارا محصورة او مدة محصورة فيترك عند انقضائها
الثالث ان يداوم عليه ثم يتركه من غير عذر ولا نسخ فان المداومة ينبئ عن رجحان الفعل والترك من غير قد يوذن ل
عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فيتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار العصمة والعلم باستمرار الحكم
كما تقدم الرابع ان يخير بينه وبين مندوب آخر لامتناع التخيير بين المندوب وغيره الخامس كونه
قضاء لعبادة مندوبة لاستحالة ترجيح القضاء وهو الفرع على اصله ويعرف وجوبه بوجوه الاول نصه صلى الله عليه وسلم
على انه مخير بينه وبين فعل ثبت وجوبه لاستحالة التخيير بين الواجب وما ليس بواجب الثاني اقترانه بامارة
الوجوب شرعا كالاذان والاقامة للصلوة الثالث معرفة كونه قضاء لعبادة واجبة لوجوب موافقة
القضاء بالاداء وفيه نظر للمنع من المساواة بينهما فان كثيرا من الفقهاء يقولون باستحباب صوم المسافر في
رمضان مع وجوب قضائه اتفاقا وبعضهم باستحباب قضاء زكوة الفطرة مع وجوب ادائها اجماعا فالحق
لا يكفي معرفة وجه المقضي دلالة على وجه القضاء الرابع ان يقع جزاء الشرط موجب للفعل كما لو نذر ان
رزق ولدا تصدق فرزق فتصدق فيعلم وجوبه الخامس ان يكون فعلا لو لم يجب لم يجز كالجمع

بين الركوعين في صلاة الكسوف واعلم انه ليس المراد بالعلم في قوله طاب ثراه يعلم الوجه حقيقة اعني الجازم المطابق
الثابت بل ما هو اعلم من ذلك بحيث يندرج فيه الظن ويعلم ذلك من الطرق المذكورة قال البحث
الرابع الفعلان اذا تعارضا وكان من الرسول صلى الله عليه وآله الخ اقول الفعلان لا يتعارضان اذ التعارض لا يتم
الا مع تنافي المتعارضين وانما يتنافى الفعلان اذا تضادا واتحد وقتهما ومحلهما ومن المعلوم استحالة وجود
فعلين في محل واحد او في وقت واحد اما الفعلان المتضادان المتحد محلهما دون وقتهما او بالعكس فلا
يتعارضان بانفسهما لعدم تنافي وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار عروض ما يوجب شمول حكم احدهما
المحل الآخر او زمانه كما لو فعل عم فعلا بعد ان فعل ضده الذي دل الدليل على تعبده به دائما ما لم ينسخ عنه
فانه يدل على ان حكم الاول بقي منسوخا عنه واللاحق ناسخ كما لو فعل فعلا وعلم بالدليل او من عادته
متعبد به على وجه الوجوب دائما ما لم يرد الناسخ ثم يفعل بعض المكلفين ما يضاده في ذلك الفعل و
يقره عليه فيعلم انه خارج عن التأسي بالرسول عم في ذلك الفعل ويكون تخصيصا له ان كان مقارنا
ونسخا عنه ان كان متراخيا اذا تقرر هذا فاعلم ان المعارض للفعل قد يكون فعلا وقد يكون قولا و
الفعل قد يكون من الرسول عم وقد يكون من غيره وقد تقدم ذكر هذين القسمين واما القول فاما ان
يكون متقدما على الفعل او متأخرا عنه وعلى التقديرين فاما ان يكون المتأخر متراخيا او غير متراخ وعلى
التقادير الاربعة اما ان يكون القول مختصا به عم او بامته او شاملا لهما فالاقسام اثنا عشر الاول
ان يتقدم القول المختص به ويتأخر عنه الفعل من غير تراخ كما لو قال الطواف واجب علي عند الزوال
ثم صلى في ذلك الوقت وهذا جائز عند من يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله عند غيره ثم يجب على امته
مثل ذلك الفعل اذا علم انه لازم او وقع على وجه الوجوب لما ثبت من وجوب التأسي الثاني ان يكون
الفعل المتأخر متراخيا فيكون منسوخا عنه دون امته لعدم تناول القول لهم ويلزمهم مثل الفعل
الناسخ مع علمهم بايقاعه عم اياه على وجه الوجوب الثالث ان يتقدم فعله على قوله المختص
من غير تراخ فيكون دالا على تخصيصه عن العموم المستفاد من الفعل المقترن بما يدل على لزوم
مثله لكل مكلف فيما بعد من الاوقات ما لم يرد الناسخ الرابع ان يتراخى قوله المختص به عن
فعله فيكون حكم الفعل منسوخا عنه دون امته الخامس ان يكون القول مختصا بامته ويتأخر عنه
الفعل من غير تراخ فيجب العمل بالقول اذ لو تابعناه في الفعل لزم الغاء القول بالكلية ولو عملنا بالقول

قال
اقول

بالقول لم يبطل الفعل لبقاء حكمه في حقه عم فكان فيه جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما
بالكلية السادس ان يتأخر الفعل عن القول المختص بنا متراخيا فيكون منسوخا عنه ويلزمنا حكم الفعل
للتأسي السابع ان يتأخر القول المختص بنا من غير تراخ فيكون ذلك دالا على ان حكم الفعل مختص به عم
الثامن ان يتأخر القول المختص بنا متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنا دونه عم التاسع ان يتقدم القول
المتناول له ولامته ويتعقبه الفعل المنافي فيدل على تخصيصه من عموم ذلك القول العاشر ان يتراخى
الفعل عن القول المتناول له ولامته فيكون حكم القول منسوخا عنه وعنهم الحادي عشر ان يتأخر القول
العام من غير تراخ فيدل على سقوط حكم الفعل عنه وعن امته وعدم لزومه لامته الثاني عشر ان
يتأخر القول العام متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنه وعن امته وان جهل تقدم احدهما على الآخر قدم القول
على الفعل لقوة دلالته والاقوى ارجح اما الاول فلان دلالة الفعل محتاجة الى القول من غير عكس والمحتاج اليه
اقوى من المحتاج بالضرورة واما الثاني فظاهر ولان تناول القول لنا معلوم لانه مقصود وتناول الفعل لنا غير
معلوم لانه كما يحتمل تأخره فيكون متناولا لنا كذا يحتمل تقدمه فلا يكون متناولا لنا والمعلوم مقدم على
ما ليس بمعلوم اتفاقا قال البحث الخامس الاقرب انه عم قبل النبوة لم يكن متعبدا بشرع احد الخ اقول
هذا من جملة فروع التأسي به واعلم ان الناس اختلفوا في ان نبينا صلوات الله عليه هل كان متعبدا بشريعة
احد ممن سواه من الانبياء عليهم السلام ام لا اما قبل النبوة فنفاه الاكثر واثبته قوم وتوقف آخرون اما المنكرون
فاحتجوا على ذلك بوجهين الاول انه لو كان متعبدا بشريعة احد منهم لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك
الشريعة واستفتائهم والعمل بقولهم واذا حصل ذلك لنقل كما نقلت احواله واخلاقه ولما لم ينقل
علم انتفاؤه وفيه نظر للمنع من الملازمة الاولى فانه يجوز ان يعلم الاحكام من تلك الشريعة بطريق الوحي من الله تعالى
كما علم قصصهم واحوالهم الثاني انه لو كان متعبدا بشريعة احد لافتخر اهل تلك الشريعة بذلك ولنسبوه
الى انفسهم ولو ثبت ذلك لاشتهر وبطلان التالي دليل بطلان المقدم احتج الآخرون بوجهين الاول
ان دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها الثاني انه عم كان يركب البهيمة ويأكل اللحم المذكى
ويطوف بالبيت والجواب عن الاول بالمنع من عموم دعوة من تقدمه سلمنا لكن لا نسلم وصول تلك
الدعوة اليه بطريق يفيد العلم او الظن الغالب وعن الثاني انه لا يدل على انه متعبد بشريعة احد في ذلك
فان ركوب البهيمة حسن عقلا ولانه طريق الى حفظها ونفعها بالعلف والسقي والحراسة من السباع

الضارة فيفعل لذلك لا للاذن فيه شرعا وكذا اكل اللحم المذكى فانه حسن في العقل ايضا لانه نافع خال عن الضرر
واما طوافه بالبيت على تقدير ثبوته فانه لا يدل على كونه واجبا شرعا بل ولا على انه مأذون فيه شرعا فضلا
عن دلالته على انه مأذون فيه من شرع من تقدمه واما بعد نبوته صلى الله عليه وآله فالجمهور على المنع منه المعتزلة وكثير من الفقهاء
منعوا منه واثبته بعض الفقهاء والاقرب انه يرتفع بالدليل الناسخ ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه كان
متعبدا بشرع ابراهيم وقال آخرون بشرع موسى وقيل بشرع عيسى على نبينا وعليهم السلام والكل باطل لما نبين
انه لا يخلو اما ان يكون مراد القائل بتعبده صلى الله عليه بشرع من قبله انه كان يوحى الى النبي عم مثل ما يوحى الى غيره من
الاحكام او انه كان مأمورا باقتباس الاحكام الشرعية من علمائهم وكتبهم فان كان الاول فاما في كل شرعهم
او بعضه والاول معلوم البطلان لمخالفة شرعنا ما تقدمه من الشرائع في كثير من الاحكام وان كان البعض
فهو مسلم لكن لا يستلزم اطلاق كونه عم متعبدا بشرع غيره لان ذلك يوهم التبعية للغير في شرعه مع
انه اصل في شرعه لانه تعالى اوحى اليه كما اوحى الى غيره واما الاحتمال الثاني وهو انه كان مأمورا باقتباس الاحكام
من كتبهم وعلمائهم فهو باطل قطعا لانه صلى الله عليه لم يرجع اليهم في شيء من احكام الوقائع والحوادث والا لنقل
بل كان ينتظر الوحي ولانه لو كان يرجع الى كتبهم في شيء من الاحكام لما غضب من عمر لما رآه يطالع في التورية
وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه يجب علينا حفظ الكتب السابقة والتفكر في معانيها
والرجوع اليها عند وقوع الحوادث وخفاء احكامها لوجوب التأسي به عم والتوالي باطلة بالاجماع
احتجوا بقوله تعالى فبهداهم اقتده امر نبينا بالاقتداء بهداهم وبقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى
نوح والنبيين وقوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وقوله تعالى واتبع ملة
ابراهيم حنيفا وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والجواب عن الآية الاولى انه امر بالاقتداء بالهدى
المضاف الى كلهم وهو الهدى الذي اشترك الجميع فيه وذلك انما هو فيما يتعلق بالاصول كالتوحيد والعدل
والعدل دون الاحكام الفرعية التي هي معرضة للنسخ والتغيير وعن الثانية ان مقتضاها تشبيه الوحي
بالوحي لا تشبيه الحكم الموحى به بالحكم الموحى به وعن الثالثة ان قوله يحكم بها النبيون يمتنع حمله
على ظاهره من حكم كل الانبياء عم بكل ما في التورية لما علم من نسخ اكثرهم لكثير مما فيها فوجب التخصيص
اما في التورية بان يكون المراد يحكم ببعضها النبيون وهو مسلم لاشتمالها على التوحيد والعدل وتحريم الظلم
ونحو ذلك مما اشتركت فيه الشرائع او في الانبياء بان يكون المراد يحكم بها بعض النبيين ومع ذلك لا يدل على وجوب

قال
اقول
الجواب

وجوب تعبد نبينا في ذلك البعض وعن الرابعة انه محمول على امره بالاتباع في الاصول بدليل قوله عقيب
ذلك وما كان من المشركين ولان شريعة ابراهيم عم كانت مندرسة فكيف يكون مأمورا بها وعن
الخامسة انها تدل على انه تعالى وصى محمدا بما وصى به نوحا والنبيين من امرهم باقامة الدين وعدم
التفرقة فيه وغير ذلك من كليات الشرائع كما تقدم قال المقصد الثامن في النسخ وفيه مباحث الاول
اقول لما فرغ من البحث عما يفيد معرفة ثبوت الحكم الشرعي بحث عما يفيد معرفة زوال ذلك الحكم بعد
تحققه وهو النسخ ولما كان التصديق مسبوقا بالتصور بدأ بذكر تعريف النسخ وعقبه بذكر اقسامه
واحكامه واعلم ان لفظ النسخ لغة عبارة عن الابطال والاعدام يقال نسخت الريح آثار القوم اي ازالتها
وابطلتها ونسخت الشمس الظل عند توهم انتقاله من موضع الى آخر ويستعمل ايضا في النقل والتحويل يقال
نسخت الكتاب الى آخر عند نقل ما فيه اليه او حكايته ومنه تناسخ الارواح التي هي عبارة عن
انتقالها من بدن الى آخر وتناسخ المواريث عبارة عن انتقالها من وارث الى آخر فقال القاضي والغزالي
انه مشترك بينهما وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني وعكس القفال والمصنف رحمه الله
وافق ابا الحسين وهو الحق لما عرفت من رجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض ومن ان
وضع الازالة اعم من المحل النقل لانه عبارة عن عدم صفة ووجود اخرى والازالة عدم مطلقا والمطلق
اعم من المقيد ووضع اللفظ للاعم اولى لما تقدم واما بحسب عرف الاصوليين فقد عرفه المصنف طاب ثراه
بانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع جنس وباضافته الى الحكم خرج
رفع الذوات والصفات الحقيقية والحكم ما للموجودات كالوجوب والندب والحرمة كالتحريم والكراهة
وتقييد الحكم بالشرعي يخرج الشرع المبتدأ الرافع لحكم العقل من البراءة الاصلية ويندرج في الحكم
الشرعي ما استفيد من خطاب الشارع بمنطوقه ومفهومه وصريحه وفحواه وما استفيد من فعل
الرسول عم وتقييد الدليل الرافع بالشرعي يخرج رفع الحكم الشرعي بالعجز فانه وان كان رفع حكم شرعي
الا انه ليس مستندا الى دليل شرعي بل الى دليل عقلي وتقييده بالمتأخر عنه يخرج ارتفاع الحكم بما يقارنه
الدليل الشرعي الدال عليه من الامور المتصلة به كالاستثناء والشرط والصفة والغاية وقوله على وجه لولاه
لكان ثابتا نهي الله تعالى عن مثل فعل ما امر به كما لو قال صوموا يوم الجمعة ثم قال بعد صوم جمعة لا تصوموا
يوم الجمعة فانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا لان مقتضاه صوم يوم جمعة لا صيام

قال
اقول

كل جمعة اذ الامر لايدل على التكرار فيما تقدم وفيه نظر فان رفع الحكم بالجزء لايجب اخراجه عن حد النسخ
الا اذا لم يكن شي وهو ممنوع وقد اعترف المصنف ره بذلك فيما تقدم من جواز التخصيص بالعقل سلمنا لكن
لايخرج بالقيد المذكور لان دلالة العقل عليه لايمنع من دلالة الشرع عليه وهو ظاهر من قوله تعالى لايكلف الله
نفسا الا وسعها وقيد التاخر لايخرج الصفة والاستثناء والشرط والغاية لانها تقع متاخرة لكنها ليست
متراخية ومطلق التاخر لايدل على التراخي ولان هذه المخصصات لاتتضمن رفع الحكم الشرعي بل تدل
على ان المخرج بها غير مراد من الخطاب وح لايحتاج الى قيد يخرجها منه وقوله خرج بقولنا على وجه لولاه لكان
ثابتا منهاه الله تعالى عن مثل قول امر به تم لانه ليس فيه رفع حكم شرعي اذ الامر بالشي لايدل على التكرار بحيث
يكون النهي عن مثله نسخا لولا القيد المذكور وقد ذكر صاحب الاحكام ان هذا القيد ذكر للاحتراز عما اذا ورد
المخاطب بحكم موقت ثم ورد الخطاب عند تصرم ذلك الوقت بحكم يناقض الاول كالوورد قوله عند غروب الشمس
كلوا بعد قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لايكون نسخا للخطاب الاول حيث انا لو قدرنا عدم الخطاب الثاني
لم يكن حكم الخطاب الاول مستمرا بل منتهيا بالغروب وضعف هذا بين مما ذكرناه وايضا كان ينبغي تقييد
رفع الحكم بقوله لاالعذر والا انتقض الحد طرده برفع وجوب الصوم عن الحايض والمسافر والمريض وتحريم
اكل الميتة في المخمصة فانه ليس نسخا مع صدق الحد المذكور عليه هل النسخ رفع الحكم بعد ثبوته يعني ان خطاب
الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي وانه زال لطريان الناسخ او بيان انتهاء المدة للحكم
بمعنى ان حكم الخطاب الاول انتهى لذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر القاضي ابو بكر على الاول لان
الحكم تعلق بالفعل فلايعدم لذاته والا لما وجد فلابد وان يكون منعدما بطريان الناسخ لمضادته اياه
وابو اسحق الاسفرايني على الثاني واحتج عليه بوجوه الاول لو لم ينته حكم الاول بنفسه لما رفع اصلا لان
ارتفاعه ح لايكون الا بطريان الضد وهو ح لان المضادة ثابتة من الجانبين وكما ان الطارى ضد
الباقي فكذا الباقي ضد الطارى فلو اعدم الطارى الباقي من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح وانه ح
فان قلت لانم لزوم الترجيح من غير مرجح من اعدام الطارى الباقي وانما يكون كذلك ان لو لم يكن
الطارى اقوى من الباقي وهو على ذلك التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان الطارى متعلق السبب والباقي
منقطع السبب لما ثبت في علم الكلام من كون الباقي مستغنيا عن المؤثر ومتعلق السبب اولى من
منقطعه والقوة موجبة للرجحان ولجواز كون الطارى اكثر افرادا من الباقي فترجح عليه من هذه الوجوه

قال

اقول

الوجوه قلت نمنع من قوة الطارى على الباقي قوله لانه متعلق السبب قلنا والباقي ايضا متعلق السبب
بما ظهر في علم الكلام من ان علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هو الامكان وهو وصف يشترك فيه
الطارى والباقي قوله ولجواز كون الطارى اكثر افرادا من الباقي قلنا ح لاستحالة اجتماع الامثال الثاني ان
حكم الله تعالى خطابه على ما تقدم وخطابه كلامه وهو قديم فلا يصح عدمه الثالث ان الله تعالى اما ان يعلم
دوام الحكم او يعلم انقطاعه فان كان الاول استحال نسخه لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان الثاني
انتهى الحكم بذاته لابطريان الضد وهو المطلوب والجواب عن الاول انه يجوز كون الحادث اقوى من الباقي وان لم
نعلم سبب قوته وح لايلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير مرجح وابطال استناد قوته الى اختصاصه
بتعلق السبب او بكثرة افراده لايستلزم ابطال قوته مطلقا فان نفي الخاص لايستلزم نفي العام وعن
الثالث ان المختار انه تعالى علم انقطاعه ولكن لايلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه بنفسه لاحتمال
علمه تعالى بانتهائه وانقطاعه برفع الناسخ اياه قال البحث الثاني النسخ جايز عقلا وواقع سمعا لامكان
اشتمال الفعل على المصلحة في وقت دون اخر الخ اقول اكثر الناس على ان النسخ ممكن عقلا وواقع
سمعا خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني في الثاني ولبعض اليهود فيهما لنا على الاول ان الاحكام
الشرعية اما ان يكون معللة بالمصالح والاغراض كما يقوله اصحابنا والمعتزلة او لا كما يقوله الاشاعرة
وعلى التقديرين فالنسخ ممكن اما على قول فلان المصالح تختلف باختلاف المكلفين باوقاتهم واحوالهم
فيكون الفعل مصلحة لبعض المكلفين فيامره به ومفسدة لغيره فينهاه عنه او مصلحة لمكلف
معين في وقت ومفسدة في اخر فيؤمر به في الوقت الاول وينهى عنه في الثاني واما على قول المجبرة
فظاهر فان له تعالى اثبات الاحكام ورفعها وتبديلها بحسب مشيته وارادته فلا يسئل عما يفعل وهم
يسئلون وعلى الثاني بوجهين احدهما انا نقطع بنبوة محمد م بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة
وذلك ملزوم لتحقق النسخ وثانيهما اجماع الامة فانهم لايختلفون في وقوع النسخ في الاحكام كما
في نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة والاعتداد بمن الوفاة بالحول بالاعتداد باربعة
اشهر وعشرة ايام وان شريعة محمد م ناسخة لما تقدمها من الشرايع احتجت اليهود بوجوه الاول ان
موسى ع بين دوام شرعه وح كان كذلك امتنع النسخ اما الاول فلانه لو لم يبين دوام شرعه لكان

اما ان يبين انقطاعه او لا يبين شيئا منهما والاول باطل والا لنقل متواترا لانه مما تتوفر الدواعي على نقله
ولما لم ينقل متواترا علم انتفاؤه والثاني باطل ايضا والا لاكتفى من عمره شرعه بالمرة الواحدة لما تقدم من ان
الامر لايدل على التكرار وهو باطل اجماعا ولعدم قبول النسخ مساواة الثاني فلانه نبي معصوم وبيانه الدوام
مع عدمه تلبيس فلايجوز عليه الثاني قول موسى ع تمسكوا بالسبت ابدا وقوله هذه والابد عبارة عما لايتناهى
في جانب المستقبل مع تستحيل نسخه الثالث ان الفعل المامور به شرعا ان كان حسنا امتنع النهي عنه لان
النهي عن الشي ملزوم لقبحه وان كان قبيحا استحال كونه مامورا به وهو خلاف المقدر والجواب عن الاول المنع
من بيانه عم دوام شرعه والمدعى انه بين انقطاعه ولايلزم نقله متواترا اما اولا فلان تواتر اليهود انقطع
فان بخت نصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم الا شذاذ الايبلغون عدد التواتر واما ثانيا فلجواز كون بيان
الانقطاع على سبيل الاجمال فلم ينقل متواترا لعدم توفر الدواعي على نقله وعن الثاني المنع من صحة الخبر المذكور
ولايمكنهم دعوى تواتره لما بينا من انقطاع تواتر اليهود سلمنا لكن الابد يطلق على الزمان المتطاول و
قد ورد ذلك في التورية كما في قوله يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابا العتق فليثقب
اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر منها يستخدم خمسين سنة ثم يعتق فان كان المراد بالابد المدة المذكورة
فهو المدعى وان كان حقيقة لزم النسخ وهو المطلوب وعن الثالث ان الفعل المامور به حسن عند الامر به
قبيح عند النهي عنه فان الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين يختلفان
بسبب اختلاف الاوقات والاحوال والمكلفين كما تقدم وما يعرض له النسخ ويتوقف في الشرع انما هو من
قبيل القسم الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فلا يتصور نسخه لما ذكرناه كحسن الصدق والعدل
وقبح الكذب والجور وهذا عند اصحابنا والمعتزلة واما الاشاعرة فلايقولون بكونهما ذاتيين
لشي من الافعال فيجوز عندهم انقلاب كل حسن قبيحا وبالعكس ولا استحالة في ان يصير المامور به
في وقت منهيا عنه في اخر ثم يعارض اليهود بان النسخ قد وقع في شرعهم كما في البقرة التي امر ذبحها
حيث قال يكون ذلك ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم وفي السفر الثاني من التورية قوله
قربوا الى كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دائما لاحقابكم ثم نسخ عنهم واعلم
ان حجة الاول على تقدير صحتها انما تدل على استحالة نسخ شرع موسى ع والثانية على امتناع نسخ

بكونهما

عنهم

قال

اقول

نسخ التعبد بالسبت وهما لاتجديان استحالة النسخ مطلقا قال البحث الثالث في القران ما هو
منسوخ الخ اقول اتفقت الامة على وقوع النسخ في القران العزيز وخالف في ذلك ابو مسلم بن بحر
الاصفهاني لنا وجوه الاول انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا حيث قال والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الثاني انه تعالى امر بتقديم الصدقة على المناجاة
بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة ثم نسخ ذلك الثالث
انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله
الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الرابع انه تعالى
امر بالتوجه الى بيت المقدس في القبلة ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى الكعبة بقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وفيه نظر لان التوجه الى بيت المقدس لم يكن واجبا بالقران اذ ليس فيه
ما يدل عليه بل بالسنة وح لايكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام بالاية المذكورة دالا على كون
بعض القران منسوخا بل على كونه ناسخا احتج ابو مسلم بقوله تعالى في صفة كتابه العزيز لاياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل وهو خلاف مدلول الاية واعتذر عن
الوجوه المذكورة اما عن الاول فبان حكم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية فان الزوجة لو كانت
حاملا ومدة حملها حول اعتدت به واذا بقي الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لانسخا واما
عن الثاني فلان وجوب الصدقة انما زال لزوال سببه وذلك ان الغرض من هذا الامر تمييز
المؤمنين من المنافقين بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك بالامتثال ارتفع ذلك الحكم لارتفاع سببه
واما عن الثالث فيمكن ان يقال ان حكمه باق اذ لو كانوا ابطالا والمائتان في غاية الجبن والضعف
بحيث يعلم قصورهم عن مقاومة العشرين وجب الثبات فيكون تخصيصا وعن الرابع ان حكم التوجه
الى بيت المقدس لم يزل بالكلية لوجوب التوجه اليها عند الاشتباه او الخوف فهو تخصيص لانسخ والجواب
عن حجته ان المراد بالاية والله اعلم انه لم يتقدمه من الكتب الالهية ما يقتضي بطلانه ولاياتيه من بعده
منها ما يبطله لا ما توهم ابو مسلم من عدم تطرق النسخ الى بعاضه وعن اعتذاره الاول بان عدة
الحامل تنقضي بابعد الاجلين من وضع الحمل ومضي اربعة اشهر وعشرا ايام سواء كان ذلك اقل

من الحول او فيه ان امكن فالاعتداد بخصوصية الحول زال بالكلية وعن الثاني بانه لو كان الغرض ما ذكره
لزم كون اكثر الصحابة غير امير المؤمنين عم منافقين وهذا باطل اتفاقا وعن الثالث بعد تسليم ان خصوصية
العدد زال بالكلية لتحقق الحكم في غيره كما لو فرض زيادة الضعف على المائتين والحال كما ذكر وعن الرابع
بان التوجه الى بيت المقدس حال الاشتباه ليس مقصودا لذاته بل يحصل لمطلق التوجه الى الكعبة فهو مساو
لغيره من الجهات وما كان مختصا ببيت المقدس عن غيره من الجهات زال بالكلية قال البحث الرابع في
شرايط النسخ الخ اقول شرائط النسخ تارة تتعلق بالمنسوخ وتارة بالناسخ اما الاول فامور احدها ان يكون
الحكم مستمرا فانه لو كان منقطعا اما مقيدا بمرة واحدة او مطلقا لم يكن ارتفاعه نسخا وان يكون مما يصح تغيره
كالقيام والقعود الذي يكون كل منهما في حالة واجبا وفي حالة حراما وفي حالة مباحا كما في الصلوة والخارج منها ووجوه
التصرف كالبيع المحرم وقت النداء المباح في غيره وكالنفع والضرر فان الشيء قد يكون نافعا في وقت كالاكل
عند الغيب وضارا في غيره كالاكل عند الشبع ولا يتحقق النسخ فيما يجب استمراره اما لكونه لطفا مطلقا
كمعرفة الله تعالى او لكونه على صفة هو عليها لازمة له كوجوب الانصاف فانه معلل بصفة الانصاف وقبح الكذب
والجهل فانهما معللان بعدم مطابقتهما لمتعلقهما وهي صفة لازمة لهما ولا فيما يكون موقتا بغاية معلومة
مثل واتموا الصيام الى الليل اما المقيد بغاية مجهولة فيتحقق النسخ فيه مثل ان يقول دوموا على الفعل الفلاني
الى ان انسخه عنكم وقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا المنسوخ
بقوله عم قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة
والرجم وان يكون من الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وصورها ودون الاحكام العقلية كما
ان الصلوة الى بيت المقدس وصورتها لم ترتفع بالناسخ لامكان وقوعها وانما ارتفع وجوبها ورفع
حكم البراءة الاصلية بايجاب الصلوة مثلا او تحريم الخمر لا يسمى نسخا ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ
الحكم المنسوخ الذي دل الناسخ على رفعه يعني ان يكون موضوعا له او لما هو جزؤه او ملزومه بل لو
لو علم استمرار الحكم بقرينة خارجة عن الخطاب ل وربما علم استمرار الحكم فيه من ظ الخطاب فيصح ورود
النسخ على الاقتران الامر لا يدل على التكرار مع انه لو دلت قرينة على ارادة التكرار منه ثم دل دليل
على رفع الحكم عن بعض المراتب لكان نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ له واما الثاني فيشترط في الناسخ
ان يكون دليلا شرعيا لا عقليا فان ارتفاع الحكم بموت المكلف وعجزه لا يسمى نسخا وان يكون متراخيا

متراخيا عن المنسوخ والا لكان تخصيصا لما عرفت في شرح حد النسخ وان لا يراد بالناسخ غير
ما اراد بالمنسوخ والا لزم البداء ثم النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط فيه وجود ما يدل على تغير الحكم
المنسوخ من لفظ او فعل او ترك وقد يكون الى بدل فان كان مضاد الحكم الاول كفى دليل ثبوته في
رفع مضاده كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وان كان مخالفا غير مضاد كنسخ
صوم عاشورا بصوم شهر رمضان ونسخ سائر الحقوق بالزكوة لم يكف في نسخ الحكم الاول لعدم
المنافات بينهما بل يشترط وجود ما يدل على رفعه قولا كان او فعلا او تركا قال البحث الخامس يجوز نسخ
الشيء قبل فعله اجماعا الخ اقول اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ الشيء بعد التمكن من فعله وحضور
وقته سواء فعل او لم يفعل لجواز كون الفعل مصلحة في وقت يأمر به مفسدة في اخر فينهى عنه والمطيع
والعاصي متساويان في تناول الخطاب بالناسخ والمنسوخ لهما وسواء كان الامر كافرا او فاسقا لما تقدم
في بيان كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة واختلفوا في جواز نسخه قبل حضور وقته كما لو قال الشارع
في اول النهار صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم قال عند الزوال لا تصلوا عند غروب الشمس شيئا فمنع
منه اصحابنا وجماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة وجوزه الاشاعرة واكثر
الشافعية واختار المصنف الاول وهو الحق لنا وجهان الاول لو جاز ذلك لزم البداء اعني ظهور
حال بعد خفائه على الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان شروط البداء التي تتحقق معها
اربعة اتحاد الفعل ووقته وجهته والمكلف به وهي متحققة في صورة النزاع فيجب تحققه واما بطلان
التالي فلاستحالة الجهل على الله تعالى وفيه نظر فان المراد باتحاد الفعل ان كان اتحاده مع اتحاد شخصه
استغنى عن ذكر اتحاد الوقت والا احتاج الى ذكر المكان لاختلاف حال الفعل باختلافه الثاني
ان الفعل المامور به ان كان مصلحة امتنع النهي عنه لما يتضمن من تفويت تلك المصلحة الباعثة على
الامر به وان كان علة طلبه تلك المصلحة وهي ثابتة فيجب استمرار الطلب فح يستحيل النهي عنه وان كان مفسدة
استحال الامر به وكذا لو خلا عن المصلحة والمفسدة لاستحالة ايجاب ما لا وجه يقتضي وجوبه اعترض بالمنع
من اتحاد متعلق الامر والنهي اعني الفعل لجواز ان يكون متعلق النهي مثل متعلق الامر لا نفسه وان متعلق
الامر اعتقاد وجوب الفعل او العزم عليه ومتعلق النهي نفس الفعل واجيب عن الاول بان حكم المثلين
يجب اتحادهما في باقي الامور الاربعة فيستحيل كون احدهما مصلحة والاخر مفسدة فيكون الامر الاول

مثلا ولا لما على سبيل البدل لا الجمع لاستحالة الجمع بين المثلين ولان المكلف لا يميز احدهما عن الاخر
فيكون مامورا باحدهما ومنهيا عن الاخر في وقت يوجب تكليف ما لا يطاق وعن الثاني ان لفظ المامور به
كالصلوة مثلا ظاهر في نفس الصلوة واستعماله في اعتقاد وجوبها او العزم عليها خلاف الظاهر دون القرينة وقد
تقدم بيان استحالته سلمنا لكن ذلك خروج عن محل النزاع لان متعلق الامر ح امر مغاير لمتعلق النهي
والنزاع انما هو فيما اذا اتحد متعلقهما في الامور الاربعة المذكورة احتج الخصم بوجوه الاول انه واقع فيكون
جائزا اما الاول فلان ابراهيم عم كان مامورا بذبح ولده اسمعيل بدليل قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك
اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر وقوله ان هذا لهو البلاء المبين ولم يذبح لقوله وفديناه
بذبح عظيم ولو كان قد ذبح لما احتاج الى الفداء وذلك دليل النسخ لاستحالة اخلاله عم بالواجب واما الثاني
فظاهر الثاني انه يحسن ان يقول السيد لعبده خط هذا الثوب بشرط ان لا انهاك عن خياطته فكذا يحسن
من الشارع الثالث ان الفعل المامور به في الوقت المعين قد يكون مصلحة والامر به كذلك فيامر به ثم
تزول مصلحة الامر به خاصة في وقت آخر ويتضمن مفسدة فيجب النهي عنه وان كان الفعل المامور به مصلحة
في وقته الامر والنهي لما تضمن الامر من المفسدة والجواب عن الاول بالمنع من امر ابراهيم عم بالذبح بل
بل انما كان مامورا بمقدماته من الاضجاع واخذ المدية وذلك مع حصول الظن الغالب بانه مامور به
بالذبح بلا مبين ويؤيده قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو فعل بعض ما امر به لقال قد صدقت بعض الرؤيا
والفداء لا يدل على انه كان مامورا بالذبح حقيقة بل جاز ان يكون عما حصل في ظنه من امره بالذبح سلمنا لكن
لا نسلم انه لم يذبح فقد روي انه عم ذبح وكان كلما قطع منه عضوا وصله الله تعالى فان قلت لو كان قد ذبح
لما احتاج الى الفداء قلت لا نسلم فذلك لان الفداء ليس عن نفس الذبح بل عن ازهاق الروح
وابطال الحيوة المترتبين عليه وعن الثاني بالمنع من الملازمة وظ ان علة حسن ذلك حسن لتعريض
العبد جواز البداء عليه وتجويز ظهور مفسدة في المامور به وذلك ممتنع في حقه تعالى لكونه عالما بالكل معلوم
وعن الثالث ان الامر انما يحسن باعتبار حسن الفعل المامور به فاذا فرضت مصلحة الفعل باقية كان
حسنه باقيا وايضا فاستلزام الامر المفسدة مع بقاء مصلحة الفعل يوجب رفع الامر لا النهي عن الفعل لان
فيه تفويتا لتلك المصلحة والصورة المذكورة تتضمن النهي عما امر به وان كان المتنازع فيه ما هو اعم من ذلك
وهو نسخ الشيء قبل فعله فانه اعم من كونه بالنهي عنه او باباحة تركه والعجب ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الامر

الامر انما يتوجه الى المامور عند مباشرة الفعل المامور به وهنا صرحوا بان الامر كان موجودا قبل الفعل
ومصلحة ثم صار مفسدة قبل الفعل ايضا وقالوا ان الامر انما بقي على الفعل اعلام واخبار للمكلف بانه مكلف
بالفعل في وقته فيلزمهم الكذب على الشارع بتقدير نسخه قبل ذلك الوقت قال البحث السادس يجوز
نسخ الشيء لا الى بدل كاية تقديم الصدقة الخ اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى يجوز نسخ
الشيء لا الى بدل خلافا لقوم لنا انه يجوز اشتمال المنسوخ حال النسخ على مفسدة فيجب رفعه فاذا لم
يشتمل البدل على مصلحة لم يجب اثباته ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فلان وجوب تقديم الصدقة
امام مناجاة الرسول صلعم المستفاد من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي
نجويكم صدقة منسوخ من غير بدل اتفاقا واما الثاني فظ احتج المانع بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت
بخير منها او مثلها والجواب ان عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته في وقت نعم اذ المراد بالخير ما هو اكثر ثوابا او
نقول ان المراد نسخ لفظ الاية ولهذا قال نأت بخير منها او مثلها وليس للحكم ذكر فيكون المراد ما هو انفع منها
او مثلها في الفصاحة وفي الاول نظر من حيث ان العدم شر فلا يكون خيرا ولكونه لا يوصف بكونه ماتيا به ولا
يحصل بالفعل ولعدم الفائدة في ذلك لان كل احد يعلم ان رفع كل شيء يوجب تحقق نقيضه ولانه رتب الاتيان
على النسخ الذي هو رفع الحكم فيجب مغايرته له الثانية يجوز نسخ الشيء الى الاغلظ منه خلافا لبعض الشافعية
وجوزه قوم ومنعه اخرون وقوعه لنا انه واقع فيكون جايزا اما الاول فلانه تعالى في ابتداء الاسلام خير
المكلفين بين صوم شهر رمضان والفدية بالمال ثم نسخ ذلك التخيير بتعيين الصوم وهو اشق ولانه
اوجب الحبس في البيوت والتعنيف حد على الزنا ونسخ ذلك بالضرب بالسياط والرجم والتغريب في حق
البكر والرجم بالحجارة في حق المحصن وهو اشق ونسخ صوم عاشورا بصوم شهر رمضان وهو اشق
واما الثاني فظ احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها اي اخف او مثلها اي مساو لها
والاشق ليس كذلك والجواب المنع من كون المراد بالخير والمثل ما ذكرتموه بل المراد والله اعلم بالخير الاكثر
ثوابا وبالمثل المساوي فيه الثالثة يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه وهو نسخ الحكم دون التلاوة
خلافا لشرذمة من المعتزلة لنا ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة فيجوز انفكاك كل منهما عن الاخر فان
قراءة القران بمجردها موجبة لحصول الثواب والاجر لقوله صلعم من قرأ القران فاعربه فله بكل حرف منه عشر
حسنات والقيام بالواجبات المشتمل عليها القران موجب لحصول الثواب وان تجرد عن تلاوة ما دل

عليهما منه كالصلوة والصيام والحج واذا كان كذلك لم يكن رفع احدهما موجبا لرفع الآخر ولانه واقع فيكون
جايزا اما الاول فكنسخ حكم الاعتداد في الوفاة بالحول مع عدم نسخ تلاوة الاية المتضمنة له دون نسخ تلاوة ما روى
من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله مع بقاء الحكم واما الثاني فقد احتجوا بان
بقاء التلاوة مع نسخ الحكم مما يوهم بقائه فيؤدي ذلك الى الجهل القبيح وخلو القران عن الفائدة ونسخ التلاوة
دون الحكم مشعر بزواله لكون الاية وسيلة الى معرفة الحكم فارتفاعها يوجب زوال حكمها فيؤدي الى الجهل
ايضا والجواب انما يتوهم بقاء الحكم مع بقاء التلاوة اذا لم يقم دليل على نسخه اما على تقدير قيام دليل عليه
فلا ولا يلزم منه ارتفاع فائدة التلاوة كما في تلاوة ما ضاهى الحكم وهو حصول الثواب والبركة وجواز
اشتمالها على حكمة يعلمها الله تعالى وهي خفية على البشر وكذا لا يتوهم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة مع بقاء
مقتضيه وعدم طريان ما ينافيه الرابعة يجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد خلافا لقوم لنا ان لفظ التابيد يقتضي
استغراق الزمان المستقبل كما يقتضي اللفظ العام استغراق الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض
الاشخاص عن العموم كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ يدل على النسخ والجامع هو الحكمة الداعية الى
التخصيص ولان تطرق النسخ الى الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية معينة لا ينسخ
والشيء لا يعاند شرطه احتج المانع بان تقييد الامر بالتابيد نص على التخصيص على المامور في كل وقت من الاوقات
وكما ان نسخ الثاني ممتنع فكذا الاول والجواب المنع من المساواة فان الاول قابل للتخصيص بالاستثناء وغيره
والثاني ليس كذلك الخامسة في جواز نسخ الخبر منعه ابو علي وابو هاشم واجابهما معظم وجوزه ابو عبد الله وقاضي
القضاة والسيد المرتضى وابو الحسين البصري وفصل آخرون فقالوا ان كان مدلول الخبر مما يصح تغيره مثل
قولنا الشيخ الفلاني واجب او مندوب او زيد مؤمن وعمرو كافر جاز نسخه عند تغيره اما بالمنع من الاخبار به
او بالاخبار بنقيضه لولا تغاير الوقت وان كان مما يمتنع تغيره مثل قولنا العالم حادث والباري قديم لم يجز
وهو الاصح عندنا وعند المعتزلة لانه يكون كذبا والله تعالى منزه عنه هذا انما اذا اريد بنسخ الخبر الاخبار
بنقيضه لو الحد وقتهما اما اذا اريد به رفع حكم الخبر اعني وجوب الاخبار او ندبه او اباحته جاز مطلقا لانه
يجوز تحريم الاخبار بالتوحيد والرسالة في بعض الاحوال لاشتماله على مفسدة كما حرم على الجنب والحايض قراءة
بعض القران العزيز لكون الخبر صدقا لا يمنع من زوال الحكم التعبد بالاخبار به اذا كان مشتملا على مفسدة عند
النسخ لكن لا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه لانه يكون كذبا وكذا يجوز نسخه ببيان المراد منه مثل قوله عمرت نوحا

نوحا الف سنة لم يتبين بعد انه انما عمرت نوحا الف سنة الا خمسين عاما وفي كون هذا النسخ نظر لعدم صدق
حده عليه اذ ليس المرتفع به حكما شرعيا وانما هو بيان ارادة المجاز من قوله الف سنة وتعيين المراد منه
احتج الجبائيان بان تطرق النسخ الى الخبر يوهم كونه كذبا ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يقول اهلك الله عادا
ولم يهلكهم ومعلوم ان ذلك لو قيل لكان كذبا والجواب انه معارض بايهام النسخ في الامر البداء فانه لما
لم يمنع من تطرق النسخ اليه كذلك الخبر وعن الثاني ان اهلاك عاد غير متكرر لاستحالة التعدد في اهلاكهم
فقوله اهلك الله عادا انما يتناول المرة الواحدة وقوله بعد ذلك ما اهلكهم يرفع تلك المرة فيكون كذبا
اما لو قال المراد اهلاك بعض عاد جاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص بالاشخاص لا بالازمان والتحقيق
ان النسخ رفع حكم شرعي على ما عرفت فورود النسخ على الخبر اما بحكم شرعي يتعلق به او بمدلوله او بهما جميعا وعلى التقادير
فالنسخ اما ان يكون بالاخبار بنقيضه او لا وايضا فاما ان يكون مدلول الخبر مما يصح تغيره او لا والنسخ في كل
ذلك جايز الا فيما يستلزم الكذب فانه ممتنع عندنا وعند المعتزلة السادسة العلم ان وجب لكونه مصلحة وكانت
مصلحته لازمة له لا تتغير بتغير الازمنة والمكلفين والاحوال كان وجوبه دائما واستحال نسخه لان فيه تفويتا لتلك
المصلحة وذلك كوجوب معرفة الله تعالى وصفاته والا جاز نسخه عند اشتماله على نوع قبح او عند خلوه
من المصلحة الداعية اليه كالعمل بالكتب المنسوخة وتفاصيل احكام الشرايع المتقدمة قال البحث الثاني يجوز نسخ الكتاب بمثله الخ اقول لما فرغ من البحث عن المنسوخ باعتبار متعلقه اعني الفعل وعوارضه
شرع في البحث عن الناسخ وقد عرفت من حد النسخ انه الدليل الشرعي الرافع للحكم الشرعي الثابت عليه
على وجه لولاه لكان ثابتا ولما كان الدليل الشرعي الذي يمكن ان يعرض النسخ لمدلوله منحصرا في الكتاب والسنة المنقولة
تارة متواترة وتارة احادا وغيرهما كان كل واحد من دليل اثبات الحكم المنسوخ ودليل ارتفاعه اعني
الناسخ لا يخرج من الاقسام الثلثة فكانت اقسامها تسعة ذكرها طاب ثراه هنا مفصلة الاول نسخ الكتاب
بمثله اي نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز بدليل مستفاد منه ايضا وهو جايز اتفاقا الا ما نقل عن ابي مسلم
وقد تقدم بيانه في اثبات وقوع النسخ في القران العزيز الثاني نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو جايز
ايضا عند جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة
وابن سريج ومنعه الشافعي واحمد بن حنبل وكثير من الظاهرية احتج الاولون بانهما اعني الكتاب والسنة دليلان
قطعيان تعارضا ولا يمكن العمل بهما لانه فيه جمعا بين النقيضين ولا اهمالهما لان المانع من العمل بكل منهما

انما هو العمل بالآخر فاذا لم يعمل بالآخر لزم العمل به حال عدم العمل بهما وانه محال واما ان يعمل بالمتقدم فاسد وهو باطل لاستلزامه
الغاء المتاخر بالكلية فتعين العمل بالمتاخر وهو المطلوب احتج الشافعي بوجوه الاول قوله تعالى ما ننسخ من اية
او ننسها نات بخير منها او مثلها اسند الاتيان الى الله تعالى وذلك انما يتحقق في القران لا السنة لانها كلام
الرسول عم ولانه وصف الماتي بكونه خيرا من الاية المنسوخة او مماثلا لها ويستحيل في غير القران ان يكون
خيرا منه او مماثلا له ولان ذلك يقتضي ان يكون الماتي به من جنس المنسوخ كما لو قال انسان ما اخذ منك من ثوب
آتيك بخير منه او مثله فانه يفيد عرفا اتيانه بثوب خير منه او مماثل له وجنس القران قران الثاني ان السنة
مبينة للقران والناسخ ليس مبينا له فالسنة ليست ناسخة له اما الاول فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل
اليهم واما الثاني فلما تقدم من كون الناسخ رافعا للمنسوخ والرافع لشيء ليس مبينا له بل ضده الثالث
وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع
الا ما يوحى الي وفي ذلك دليل على ان السنة لا تكون ناسخة للقران والجواب عن الاول انه مبني على كون
الماتي هو الناسخ وهو ممنوع لجواز كونه امرا مغايرا له بل يتعين ذلك لانه تعالى رتبه على النسخ
وجعله شرطا له فيكون متاخرا عن النسخ المتاخر عن الناسخ لانه اثره فلو كان الماتي به هو الناسخ
دار فان قلت انما رتب على النسخ الاتيان لا الماتي به قلت الاتيان متقدم على الماتي به لانه عبارة عن
الجاده فترتبه على النسخ يوجب ترتب الماتي به على النسخ وهو المدعى واسناد الاتيان اليه تعالى لا يدل على
كونه ليس من السنة لانها منه تعالى لقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمراد بكون الماتي به خيرا
انما هو في كثرة الثواب على ما تقدم ومن الجايز كون القيام بالحكم المستفاد من السنة اعظم ثوابا للمكلفين
من المنسوخ واصلح لهم في التكليف حال النسخ والمثال المذكور لا يقتضي وجوب كون الماتي من جنس المنسوخ
ضعيف مع انه معارض بقول الملك لرعيته من يلقني بحمد وشكر فاني ابيحه خيرا منه فانه لا يفهم منه كون
الخير من جنس الحمد والشكر والثناء بل من العطاء والانعام والرفد والاكرام وعن الثاني المنع من الكبرى
فان النسخ بيان لانه تخصيص في الازمان فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذي هو نوع من البيان ولا
منافاة بين كونه رافعا للحكم وبيانا لانتهاء مدته لكون الثاني لازما للاول سلمنا لكن لا نسلم انحصار السنة
في البيان فيجوز كون بعضها مبينا لبعض القران وبعضها ناسخا لبعض آخر منه سلمنا لكن لا نسلم ان المراد
بالبيان هنا بيان المجمل او بيان ارادة خلاف الظاهر لان ذلك يختص ببعض القران العزيز اذ فيه ما لا يحتاج

الى تبيين الرسول اصلا كالمحكمات فلو كان مرادا لزم خلاف ظاهر العموم وهو قوله ما نزل اليهم فيجب حمله
على الاظهار والتبليغ ليكون شاملا لجميع القران على ما تقدم وعن الثالث ان الاية انما دلت على انه
ليس للرسول ام تبديل القران من تلقاء نفسه وليس فيها دلالة على انه ليس له ذلك بوحي من الله تعالى من كتاب
او سنة بل الحق انها دالة على انه له ذلك من حيث المفهوم الثالث نسخ الكتاب بخبر الواحد جائز عقلا
عند جمهور الاصوليين القائلين بان خبر الواحد حجة لان كلا منهما دليل يجب العمل به وقد تعارضا فيجب
العمل بالمتاخر منهما جمعا بين الدليلين ولانه ليس في العقل ما يمنع من ان يتعبدنا الله تعالى برفع حكم متواتر ثبت
بخبر الينا من اخبار الاحاد واختلفوا في وقوعه فمنع المحققون منه وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابة
على ترك خبر الواحد اذا عارض المتواتر من الكتاب العزيز او السنة قال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة
نبينا بقول اعرابي بال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت
ام كذبت وفيه نظر لان عليا عم وصف الراوي بما يدل على فسقه وعدم قبول خبر مثل هذا الراوي لا يدل على
عدم قبول خبر العدل الثقة كما لو علق بذلك رد شهادته ولانه عم علق رد الخبر بوارض وهو عدم كونه
غير مردود لذاته وعمر علل الرد بكون الخبر امراة لا ندري اصدقت ام كذبت ولا يلزم من ذلك رد مطلق
الخبر كالو رد شهادتها احتج اهل الظاهر بوجوه الاول انه يجوز تخصيص المتواتر من الكتاب او السنة بخبر
الواحد على ما تقدم فكذا نسخها به قياسا عليه والجامع كون كل منهما دافعا لضرر مظنون ولان فيه جمعا بين
الدليلين الثاني ان خبر الواحد دليل شرعي عارض المتواتر وهو متاخر عنه فوجب تقديمه عليه كغيره
من الادلة الشرعية الثالث انه واقع فيكون جايزا اما الاول فلقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير بما نقل عنه عم بطرق الاحاد من
نهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع وكنسخ قوله واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عم المنقول احادا
لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ولان اهل قبا قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة ولم ينكر الرسول عم عليهم في ذلك
واما الثاني فظ والجواب عن الاول ان الاجماع من الصحابة فرق بين التخصيص والنسخ فيبطل قياسه عليه
وعن الثاني ان المتواتر مقطوع في متنه وخبر الواحد مظنون فلا يكون مساويا له ومع تحقق التفاوت
بينهما لا يتحقق المعارضة وفيه نظر فان خبر الواحد وان كان مظنونا في متنه الا انه مقطوع في دلالته
والمتواتر بالمنع من النسخ المدعى في ذكرتم اما الاية الاولى فان عدم وجدانه عم فيما اوحي اليه الى

تلك القرابة محرمة بغير الاشياء المذكورة لا يدل على انه لا يجد فيما يوحى اليه فيما بعد تحريم غيرها وايضا لا يلزم من عدم
تحريم ما عدا الامور المذكورة اباحته شرعا بل جاز كونه مباحا بالاصل فتحريمه فيما بعد لا يكون نسخا لانه رفع
حكم عقلي لا شرعي وح لا يكون النهي عن اكل كل ذي ناب ناسخا واما الاية الثانية فليست منسوخة
بقوله عم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها بل مخصصة لان الامة تلقته بالقبول واما اهل قبا فلا
نسلم انهم قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد لجواز ان يكون المنادي اسمعهم من قبل ما يدل على تحويل القبلة
الى الكعبة وانه انضم اليه اخبار غيرهم بذلك من القراين ما اقتضى افادة ذلك الاخبار العلم حيث انهم قريبون
من المسجد يسمعون الصياح وارتفاع الاصوات بحضرة الرسول صلعم بان القبلة قد استدارت الرابع والاكثر
يجوز نسخ السنة مطلقا بالكتاب سواء كانت منقولة بالتواتر او بالاحاد وهو قول الاكثر خلافا للش فعي لنا
انه واقع فيكون جايزا اما الثاني فظ واما الاول فلوجوه الاول ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا
في ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ ليس في القران العزيز ما يدل عليه وقد نسخ بقوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت لم لا يجوز اسناد وجوب استقبال بيت المقدس الى القران لحت
تلاوته او انه نسخ بالسنة والامر باستقبال الكعبة لا ينافي ذلك قلت هذا خلاف الاصل ولان فتح هذا الباب
يفضي الى عدم العلم بالناسخ اصلا الثاني ان مباشرة النساء في الليل كانت محرمة على الصائم بالسنة لعدم
ما يدل عليه في الكتاب العزيز وقد نسخ بقوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا
حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر الثالث ان صوم عاشورا كان واجبا بالسنة
بما ذكرناه ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وفيه نظر فان الامر
بصوم شهر رمضان غير مناف لصوم عاشورا فكيف يكون ناسخا له بل الناسخ في الحقيقة ما دل على ارتفاع
حكمه سواء عين رمضان للبدلية او لا الرابع جواز تاخير الصلوة في الحرب الى انقضاء القتال كان
ثابتا بالسنة ولهذا قال يوم الخندق وقد اخر الصلوة حشى الله قبورهم نارا وقد نسخ ذلك الجواز
بوجوب صلوة الخوف الدال عليها القران العزيز احتج الش فعي بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل
اليهم وهذا يدل على ان كلامه بيان للقران العزيز فلو كان القران ناسخا للسنة لكان بيانا لها
اذ الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للاخر وانه مح والجواب ليس في الاية ما يدل على انحصار
كلامه عم في بيان المنزل او كون كل المنزل محتاجا الى البيان مع ان كلامنا معلوم البطلان اذا

اذا لم يرد بالبيان الاظهار وح يجوز ان يكون بعض احكام الشريعة مستفادا من السنة ثم ينسخ الله تعالى
باية من الكتاب العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل منهما بيانا للاخر وايضا كما تقوم
من قوين حمل البيان على التبليغ والاظهار وايضا فالاية انما دلت على انه مبين لما انزل الله تعالى
اليه الى حين نزول الاية المذكورة ولا يدل على كونه مبينا لما سينزله الله تعالى فيما بعد واعلم ان الش فعي ذكر
في رسالته لا يدل على امتناع نسخ القران بالسنة ان الناسخ ليس مبينا في رسالته لا يدل على عكسه انه مبين وهو
مناقض لما مر ويجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها اتفاقا لانهما دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتاخر
منهما لما تقدم الخ ويجوز نسخ السنة المنقولة بالاحاد بمثلها لما قلناه ولانه واقع فيكون جايزا
اما الاول فلقوله عم المنقول احادا كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والنهي المخبر عنه ليس
منقولا بالتواتر وقوله في شارب الخمر فان شربها الرابعة فاقتلوه ثم حمل اليه من شربها رابعا فلم يقتله و
هما منقولان احادا واما الثاني فظ السابع نسخ خبر الواحد بالسنة المتواترة وهو جايز قطعا الثامن
نسخ السنة المتواترة بخبر الواحد وهو جايز عقلا ممتنع سمعا لما تقدم ذكره في نسخ الكتاب بخبر الواحد قال
المتن البحث الثالث الاجماع لا ينسخ الخ اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى في ان الاجماع لا يكون
منسوخا بمعنى ان الحكم المجمع عليه لا يتطرق اليه النسخ وهو اختيار اكثر الاصوليين خلافا لبعضهم لنا ان
الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاة الرسول صلعم لانه ما دام موجودا لم ينعقد الاجماع من دونه صلعم لانه سيد
المؤمنين ومتى وجد قوله صلعم لم يكن لقول غيره عبرة وح نقول لو تطرق النسخ الى الاجماع لكان الناسخ
له اما الكتاب او السنة او الاجماع اذ القياس ليس بحجة على ما يأتي والكل مح اما الكتاب والسنة
فلانهما لا بد وان يكونا موجودين قبل الاجماع لاستحالة تجدد الكتاب والسنة بعد وفاة الرسول صلعم
وح يكون خلاف مقتضاهما خطأ فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطأ وهو مح لما يأتي واما الاجماع
فلانه ان كان الثاني لا عن دليل كان خطأ وهو مح وبتقدير جوازه لا يكون ناسخا لانه ح ليس دليلا
شرعيا وان كان عن دليل كان الاجماع الاول خطأ لان ذلك الدليل لا بد وان يكون من الكتاب
او السنة وهما سابقان على الاجماع الاول ومنافيان له لانه يقتضي نسخ الاجماع للاجماع واقع فيكون
جايزا اما الاول فلان الامة اذا اختلفت على قولين فقد اجمعت على التخيير في الاخذ
بايهما شاء فاذا اتفقت بعد ذلك على احدهما فقد اجمعت على زوال ذلك التخيير واما الثاني فظ

يستنزله

قال
اقول

بلغ

لانا نقول اجماع الامة على التخيير العاري مشروط ببقاء الخلاف فاذا تحقق الاتفاق ارتفع الخلاف فارتفع
الاجماع المشروط به لوجوب عدم المشروط عند عدم شرطه لان الاجماع الثاني رفعه وللقائل ان يقول
لا نسلم توقف حجية الاجماع على وفاة الرسول صلعم فان الرسول صلعم اخبر ان امته لا تجتمع على الخطأ ولا على
ضلال وح يتحقق الاجماع من دون اندراج قوله صلعم في اقوالهم لان لفظ الامة لا يتناوله وما ذكره
من كون التخيير مشروطا ببقاء الخلاف وكونه مرتفعا لارتفاع شرطه لا ينافي كونه منسوخا ولا كون الاجماع
الثاني ناسخا لان حكم الاجماع الاول ارتفع بارتفاع الخلاف الحاصل بالاجماع الثاني فيكون مرتفعا به
لان المرتفع بالمرتفع بالشيء مرتفع بذلك الشيء على ان هذا وارد في كل حكم منسوخ فانه مشروط بعدم
ورود دليل يدل على نقيضه فاذا ثبت ذلك الدليل ارتفع المنسوخ لارتفاع شرطه فاذا لم يكن ذلك
نسخا لم يتحقق نسخ ابدا الثانية ان الاجماع لا يكون ناسخا خلافا لبعض ابان لنا لو كان ناسخا لكان
المنسوخ به اما نصا او اجماعا والاول مح لان خلاف النص خطأ فالاجماع عليه يكون اجماعا
على الخطأ والثاني محال ايضا لما تقدم من لزوم كون احدهما خطأ الثالثة القياس لا يكون منسوخا
ولا ناسخا عندنا لانه ليس بحجة على ما يأتي هذا اذا لم يكن منصوص العلة ولم يكن الحكم في الفرع اقوى
من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما اذا كان احدهما جاز كونه ناسخا ومنسوخا
عند المص طاب ثراه وموافقيه واما عند الجمهور والقائلين بانه حجة مطلقا فجوزوا نسخه
بالنص في حياة الرسول عم وبعده بالاجماع لجواز نصه على خلاف الحكم المستفاد من القياس السابق
وكذا اذا اختلف الامة على قولين قياس ثم اجمعت على احدهما كان ذلك ناسخا لذلك القياس
واما كون القياس ناسخا فلا يجوز نسخه للنص ولا الاجماع اتفاقا ويجوز نسخه لقياس اخر كما لو اقتضى
القياس حكما مخصوصا ثم نص الشارع على صورة مشاركة لمحل ذلك الحكم في وصف بما يناقض
ذلك الحكم ونص على علية ذلك الوصف فانه يكون ناسخا للاول كما لو حكم باباحة النبيذ قياسا
على الدبس ثم نص الشارع على تحريم الخمر لعلة كونه مسكرا وهو وصف حاصل في النبيذ
حكم بتحريمه وكان ذلك ناسخا للحكم الاول الرابعة اتفقوا على جواز نسخ الفرع مع اصله كما في
قوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه دال بفحواه على تحريم الضرب فرفع تحريم التافيف والضرب معا
وهل يجوز تخصيص الفرع دون اصله او بالعكس منع منهما المص طاب ثراه اما الاول فلانه نقض

نقض الغرض من حكم الاصل اذ الغرض من قوله تعالى فلا تقل لهما اف اعظام الوالدين فرفع تحريم
ضربهما ينافي ذلك ولان الفرع لازم للاصل فيكون رفعه مستلزما لرفعه وهو مذهب ابي الحسين البصري و
تردد القاضي عبد الجبار فمنعه مرة لما قلناه وجوزه اخرى لان ذلك يجري مجرى التخصيص على تحريمه
وتحريم الضرب فكانه قال لا تقل لهما اف ولا تضربهما ولا يلزم من رفع احد التحريمين رفع الاخر واما الثاني
وهو رفع الاصل دون فحواه فلان الفحوى تابع لاصله فاذا ارتفع الاصل ارتفع الفحوى لاستحالة بقاء
التابع عند ارتفاع متبوعه قال المتن البحث التاسع زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا الخ اقول
لما فرغ من البحث عن اقسام الناسخ شرع في البحث عما ظن انه ناسخ وليس كذلك وفيه مسائل الاولى اتفق
الاصوليون على ان زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة
او غيرها الا ما ذهب اليه العراقيون من ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانه يصير الوسطى غير
وسطى وقد قال تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وغلطهم الباقون من حيث ان كون الوسطى
وسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا فالزمهم كون زيادة عبادة على اخر العبادات نسخا
لان ذلك يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وهو غير لازم لهم لان الشارع لم يرتب عليه حكما بخلاف الوسطى
المختصة بوجوب زيادة المحافظة عليها بل الحق انه نسخ ان كان لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضة
مطلقا لان ذلك الوصف يزول بزيادة فريضة فيزول الحكم المعلق عليه ولو كان لكونها وسط الخمس
لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور بزيادة واحدة اخرى واختلفوا في الزيادة على النص في العبادة
الواحدة فذهب ابو هاشم والشافعي الى انه ليس بنسخ وقالت الحنفية انه نسخ وفصل اخرون فقال
بعضهم ان افاد النص المذكور من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كان نسخا مثل قوله صلعم
في سائمة الغنم زكوة او زكوا عن الغنم ان كانت سائمة وزيد قوله في معلوفة الغنم زكوة وقال القاضي
عبد الجبار ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيرا شديدا بحيث لو فعل بعد الزيادة على
حد ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كانت نسخا مثل زيادة ركعة على صلوة
ركعتين والا فلا مثل زيادة التغريب وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف وفصل ابو الحسين
تفصيلا استحسنه المص طاب ثراه وهو ان النظر في هذه المسألة يتعلق بامور ثلثة احدها ان الزيادة على النص
هل تقتضي زوال شيء ام لا والحق انها تقتضيه لان اثبات الشيء يقتضي زوال عدمه الذي كان قبله ثانيها

قال
اقول

ان هذه الزيادة هل تسمى نسخاً والحق ان الذى يرون بها ان كان حكماً شرعياً وكانت الزيادة متراخية
عنه سميت نسخاً وان كان حكماً عقلياً وهو البراءة الاصلية فلم تسم تلك الازالة نسخاً وثانيها ان تلك
الزيادة هل تثبت بخبر الواحد والقياس ام لا والحق ان كان الزائد حكم العقل جاز الا ان يمنع مانع
خارجى كما لو قيل خبر الواحد لا يكون حجة فيما تعم فيه البلوى او ان القياس ليس بحجة فى الكفارات والحدود وغير
ان هذه الموانع لا تعلق لها بالنسخ من حيث هو نسخ وان كان الزائد حكماً شرعياً فلينظر فى دليل الزيادة الزائل
فان كان بحيث يجوز كونه ناسخاً لدليل الحكم الزائد جاز والا فلا وهذا ما يتعلق بالاصول وتتفرع على ذلك
مسائل فقهية الاولى زيادة التغريب على حد الزانى البكر وزيادة عشرين على جلد ثمانين فى حد القذف
ليس نسخاً لانها انما رفعا نفى التغريب او ما زاد على الثمانين وهذا النفى معلوم بالشرع لان ايجاب
الثمانين قدر مشترك بين جلد الثمانين مع الزيادة وبدونها فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا
الكلام فى التغريب بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهو حكم عقلى فليس نسخاً وح يجوز اثباته بخبر الواحد
ما لم يمنع من ذلك مانع واما كون الثمانين كمال الجلد وتعليق رد الشهادة عليها فانه تابع لنفى وجوب الزيادة
المستفاد من العقل فلا يعد رفعه نسخاً كما لو زيد على الفرايض الخمس فريضة فانه لا يكون نسخاً ويقبل فيه خبر
الواحد مع ان قبول الشهادة والخروج عن عهدة الامر بالصلوة كان متوقفاً على اداء الخمس فصار متوقفاً
على اداء المجموع وفيه نظر فان توقف على اداء الخمس يرتفع بتوقفه على اداء المجموع بخلاف كون الثمانين
كمال الجلد فان زيادة العشرين رافعة له اما لو قال الثمانين كمال الحد او رد الشهادة معلقة عليها خاصة
كانت الزيادة نسخاً فلا يقبل فيها خبر الواحد ولا القياس اذا كان حكم المزيد عليه متواتراً الثانية لو قيد الرقبة
المامور بعتقها مطلقاً فى الكتاب العزيز بالايمان وكان التقييد متراخياً عن الاطلاق كان نسخاً لعموم الكتاب
الدال على اجزاء عتق الكافر ولم يقبل فيه خبر الواحد لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به وان كان
مقارناً كان تخصيصاً له فيقبل فيه خبر الواحد لما تقدم من جواز تخصيص عموم الكتاب به وفيه نظر فان
اجزاء عتق الكافر تابع لنفى التقييد بالايمان المستفاد من حكم العقل اذ الاطلاق لا يدل على العموم
اذا تراخى التقييد عن وقت العمل بالخطاب دل على اجزائه على اطلاقه وانتفاء التقييد ح والا لزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة ويكون اثبات التقييد بعد ذلك نسخاً الثالثة اذا قطعت يد السارق
واصر رجليه ثم سرق فيجب قطع رجله الاخر لم يكن ذلك نسخاً لان تلك الاباحة رافعة لحظر قطعها

قطعها الثابت بالعقل وجاز اثباته بخبر الواحد الرابعة اذا اوجب الله تعالى علينا فعلاً معيناً ثم خيرنا بينه وبين
فعل آخر كان ذلك التخيير رافعاً لحكم عقلى وهو اصالة عدم ايجاب ذلك الفعل وعدم قيامه مقام الفعل
المامور به اولاً وليس الامر الاول دالاً على شىء منهما فان قول الشارع اوجبت هذا الفعل ليس فيه دلالة على
عدم ايجاب غيره واقامته مقامه وح لا يكون نسخاً وفيه نظر فان ايجاب الفعل مستلزم للمنع من تركه
فلا يكون شرعياً وايجاب غيره واقامته مقامه يرفع ذلك وهو حكم شرعى لان الوجوب كان متعلقاً بخصوصية
الفعل الاول بالذات وبالتخيير بينه وبين غيره صار متعلقاً بالامر الكلى المشترك بينهما دون خصوصية الاول
وان كان واجباً على سبيل التخيير بينهما وبين خصوصية الآخر ثانياً الا انه بالعرض من حيث ان القيام بذلك
الكلى لا يتم الا بخصوصية احد الفعلين وذلك غير الوجوب الاول وح يكون نسخاً اما لو نص على عدم قيام غيره
مقامه بان قال اوجبت هذا الفعل لا الآخر بل كان اثبات التخيير نسخاً ولم يقبل فيه خبر الواحد ان كان ذلك
النص متواتراً الخامسة زيادة التغريب التخيير كالحكم بالشاهد واليمين ليس نسخاً لتخيير الحاكم بين الحكم بالشاهدين
والشاهد والمرأتين المستفاد من قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان لانه انما يرفع حكماً عقلياً وهو اصالة عدم كونه حجة اذ ليس فى الاية دلالة على ان الحكم
لا يكون الا بهما فجاز اثباتهما بخبر الواحد السادسة لو زيد على ركعتى صلوة الصبح ركعة بعد خروجهما عن التشهد
قبل التشهد بحيث صارت ثلثاً لم يكن ذلك نسخاً الا انه لو كان نسخاً فاما للركعتين وهو باطل لان النسخ
لا يرد على الافعال بل على الاحكام واما لوجوبهما وهو باطل ايضاً لانه ثابت لم يرتفع بالزيادة واما لاجزائهما
وهو باطل لانهما مجزيتان غير انهما كانتا مجزيتين عند عدم الركعة الزائدة والآن لا تجزيان الا معها وذلك
تابع لوجوب ضم الركعة الزائدة اليهما وذلك لوجوب ضم الركعة الزائدة اليهما وذلك الوجوب انما رفع
عدمه وهو حكم عقلى فلا يكون نسخاً نعم يكون ذلك نسخاً لوجوب التشهد عقيب الركعتين لانه حكم شرعى
ارتفع باثبات الركعة الزائدة قبله فلا يقبل فيه خبر الواحد اما لو زيدت الركعة بعد التشهد قبل التحلل بالتسليم
كان ذلك رفعاً لوجوب التحلل بالتسليم او ندبه عقيب الركعتين وكلاهما حكم شرعى فكان نسخاً فلا يقبل
فيه خبر الواحد السابعة زيادة غسل عضو فى الطهارة ليس نسخاً لنفس الطهارة ولا لوجوبها ولا
لاجزائها كما تقدم وانما هو رفع لنفى وجوب غسل ذلك العضو وذلك حكم عقلى فلا يكون
ارتفاعه نسخاً فيقبل فيه خبر الواحد وفيه نظر لان الزيادة ترفع كون الطهارة المزيد عليها رافعة

للحدث ومبيحة للدخول فى الصلوة ومس كتابة المصحف وهى احكام شرعية فرفعها يكون نسخاً الثامنة قوله تعالى
واتموا الصيام الى الليل مقيد لكون الليل طرفاً وغاية للصوم فايجاب الصوم الى ثلث الليل مثلاً يرفع كونه الليل
غاية وطرفاً وهو حكم شرعى فيكون نسخاً ولا يقبل فيه خبر الواحد اما لو قال صوم النهار ثم زيد عليه جزء اول الليل
كانت تلك الزيادة رافعة لنفى وجوبها وهو حكم عقلى اذ ايجاب صوم النهار ليس فيه دلالة على وجوب صوم
شىء من الليل ولا على عدمه فلا يكون نسخاً ويقبل فيه خبر الواحد التاسعة لو قال الشارع صلوا ان كنتم
متطهرين كان مفيداً لكون وجوب الصلوة مشروطاً بالطهارة فلو امر بالصلوة عند حصول امر آخر بحيث
يكون شرطاً آخر لوجوب الصلوة لم يكن الامر الثانى نسخاً لانه انما رفع كون ذلك الآخر غير شرط وهو حكم عقلى
لان قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لا يلزم منه كونها غير واجبة عند عدمها وتحقق امر آخر
يكون بدلاً عنها اذا لم نقل بدلالة المفهوم وفيه نظر لما تقدم من ان عدم الشرط موجب لعدم المشروط
وح يكون عدم الطهارة موجباً لعدم وجوب الصلوة وهو حكم شرعى واثبات شرط آخر يرفعه فيكون نسخاً والفرق
متحقق بين قوله صلوا ان كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة فى الاول شرط
فى الوجوب دون الثانى قال البحث العاشر نقص العبادة نسخ الخ اقول اتفق الاصوليون على ان
النقصان من العبادة نسخ لذلك المنقوص وعلى ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخاً لها كما
لو اوجب الصلوة والزكوة ثم نسخ احدهما فانه لا يكون نسخاً للآخر واختلفوا فى نسخ ما يتوقف عليه
صحة العبادة فقال ابو الحسين البصرى وابو الحسين الكرخى انه لا يكون موجباً لنسخ العبادة سواء كان جزءاً لها
كركعة من الصلوة او شرطاً خارجاً عنها كالطهارة وقال قوم من المتكلمين انه يكون نسخاً للعبادة
مطلقاً وهو اختيار الغزالى وفصل السيد المرتضى تفصيلاً حسناً اختاره المصنف ره فقال ان كانت العبادة
المنقوص منها لو فعلت بعد النقصان بتمامها كما كانت يفعل قبله لم يكن لها حكم فى الشريعة ولم يجز
فعلها قبل النقصان كنقصان ركعة من الصلوة كان نسخاً والا فلا كما لو نقص من حد الزانى
عشرين واحتج على كون ذلك بان نقص ركعة من الصلوة موجب لنسخ اصل الصلوة لا انه نسخ للبعض
وابقاء الباقى فان الركعتين الباقيتين ليست بعض الثلاث بل هى عبادة اخرى والا لكان
من صلى الصبح ثلثاً آتياً بالواجب وزيادة كما لو وجب عليه ان يتصدق بدرهم فتصدق باثنين
مع انه خلاف التقدير ويتفرع على ذلك فروع الاول نسخ ركعتين من الاربع يوجب نسخ حكم الصلوة الشرعى

الشرعى لانها لو فعلت بعد النقصان على الحد الذى كانت تفعل قبله لم يجز وجرى وجودها مجرى عدمها فجملة
الصلوة منسوخة الثانى نسخ الوضوء ليس نسخاً للصلوة لان حكم الصلوة باق لانها لو فعلت بعد النسخ على
ما كانت تفعل قبله كانت مجزية الثالث نسخ القبلة ان كان بالتوجه الى غيرها كان نسخاً لانها لو فعلت
على ما كانت تفعل عليه قبل النسخ لم يكن مجزية كما فى نسخ استقبال بيت المقدس بتحريم التوجه اليه وتسويغ
التوجه الى غيره من الجهات كان نسخاً للصلوة ايضاً لما ذكرنا من انه لو اوقعها متوجهاً الى تلك الجهة لم
يكن مجزية ولو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخاً للصلوة لانه لو صلى الى ما كان قبلة اولاً لاجزاءه وانما
نسخ التعيين وقد تقدم ان اثبات التخيير ليس نسخاً وفيه ما تقدم واختار المصنف طاب ثراه فى النهاية مذهب ابى الحسين
واستدل عليه بان الامر المقتضى للكل ان كان متناولاً للجزئين معاً فخروج احدهما لا يقتضى نسخ الآخر
كما فى دلالة التخصيص واجاب عن حجة السيد بالمنع من استلزام نقص الركعة نسخ اصل الصلوة وان
كان نسخاً لوجوب الكل من حيث هو كل وكون الركعتين الباقيتين غير جزء من الصلوة الثلث ممنوع
والا اقتضى وجوبهما الى امر جديد وخلاف الاجماع وعدم صحة صلوة الصبح اذا زيد فيها ركعة ليس لعدم
وجودهما مع الزيادة بل للادخال ما ليس من الصلوة قال البحث الحادى عشر يعرف كون الخطاب ناسخاً الخ فيما م
اقول يعرف كون الخطاب ناسخاً لغيره بالتنصيص عليه اما من الرسول او من الامام المعصوم او من
جميع الامة بان يوجد لفظ النسخ فيقول هذا الخطاب ناسخ لذلك وهذا منسوخ بذلك او نسخ كذا
بكذا او بالتنافى فمع لولهما مع علم المتأخر وتحقق باقى شرائط النسخ بان لا يكون الجمع بين الحكمين
المدلول عليهما بالخطاب ممكناً اما بان يكونا متناقضين مثل قوله تعالى الآن خفف الله عنكم فان الحكمين
التخفيف ونفى التثقيل او متضادين كتحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة ومع عدم علم المتأخر يكون
احدهما ناسخاً للآخر فى الجملة وعلم التأخر التاريخ يكون من جهة اللفظ بان يقال هذا الخبر قبل هذا او يوجد
فى اللفظ ما يدل عليه مثل قوله ص كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والآن خفف الله عنكم فانه
يعلم منه ان النهى قبل الامر والتثقيل قبل التخفيف او يقال هذا الخبر ورد فى سنة كذا وهذا فى سنة كذا
او تعلق باحدهما على زمان معلوم التأخر كقوله هذا قاله فى غزاة بدر وهذا قاله فى غزاة احد ونزلت
هذه الاية قبل الهجرة وهذه بعدها وغير ذلك مما يذكر فى باب الترجيح ان شاء الله تعالى او قال الصحابى
هذا الخبر متأخر عن ذلك قبل مثل قولهم ان خبر انما الماء من الماء متقدم على قوله ص اذا التقى الختانان

وجب الفعل اذ ليس في ذلك مستند الى اجتهاد ولحث قد يقع فيه الغلط بخلاف قوله هذا الخبر ناسخ او هذا
الخبر منسوخ لانه قد يستند في ذلك الى الاجتهاد ولا يكون صوابا سواء ابهم كما قلنا او عين الناسخ والمنسوخ
كما لو قال هذا منسوخ بكذا وهذا ناسخ بكذا وفصل الكرخي فقال ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده
في ذلك الى اجتهاده فلا يجب الرجوع اليه وان ابهم وقال هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق
وهو ضعيف لجواز ظهوره في ظنه لا في نفس الامر وليكن هذا اخر الجزء الاول من شرح التهذيب

ويتلوه الجزء الثاني المقصد الرابع
في الاجماع ان شاء الله تعالى
والحمد لله رب
العالمين
وصلى الله
على محمد
واله
الطاهرين

وبه نستعين
بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثامن في الاجماع وفيه مباحث الاول في حقيقته وهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد
من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور وهو حجة الخ اقول الكلام في الاجماع تارة في ماهيته وتارة في حقيقته
او ثبوته وتارة في حجيته اما الاول فالاجماع في اللغة العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال عم
لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل اي يعزم ويقع على الاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا
عليه ويقع اجمع الرجل اذا صار ذا جمع كما يقال البن واتمر اذا صار ذا لبن وتمر ويقال اجمعوا على كذا اذا
صاروا ذوي جمع عليه واما في الاصطلاح فقد عرفه المصنف بما ذكره فخر الدين في المحصول وهو انه عبارة عن
اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور قال والمراد بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد او
القول او الفعل الدالين عليه او بعضهم على الاعتقاد والبعض الاخر على القول او الفعل الدالين عليه وباهل
الحل والعقد المجتهدون في الاحكام الشرعية وانما قال على امر من الامور ليتناول العقليات والشرعيات واللغويات
اذا تقرر فنقول الاتفاق كالجنس وباضافته الى اهل الحل والعقد يخرج اتفاق غيرهم من العوام
وغير المكلفين وتقييدهم بكونهم من امة محمد صلى الله عليه وآله ليخرج اتفاق اهل العقد والحل من ارباب الشرايع المتقدمة
كاليهود والنصارى وفي تعريفه اهل الحل والعقد بالمجتهدين في الاحكام الشرعية نظر لان اجماع المتكلمين
على حكم عقلي يكون اجماعا وحجة وان لم يكونوا مجتهدين في الاحكام الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم
من ارباب العلوم الدينية واجماع المجتهدين في الاحكام الشرعية على حكم عقلي او لغوي ليس بحجة ولا اجماعا
اذا لم يكونوا مجتهدين في الكلام واللغة وقد صرح هو بذلك فيما بعد فاذن لحده منقوض عكسا وطردا
واما الثاني وهو حقيقته فقد منع منه جماعة قالوا انه لا يكون معلوما بالضرورة يمتنع اتفاق الخلق عليه
كما يمتنع اتفاقهم في الساعة الواحدة على الكلمة الواحدة او الماكول الواحد ورد بان امتناع الاتفاق
في ذلك انما هو لتساوي الاحتمال فيه وهو مفقود فيما نحن فيه لتحقق الرجحان المستند الى دليل الحكم والاتفاق
على مثل ذلك غير ممتنع كاتفاق الخلق العظيم على نبوة محمد صلى الله عليه وآله والحق ان سلم الامكان وقوعه ومنعوا من العلم

العلم به لعدم الطريق اليه اذ ليس معلوما بالوجدان كعلمنا بذاتنا والامنا ولا بالحس وهو ظ ولا بالنظر الموفق
للقطع بانتفاء طريق عقلي يعلم منه ان فلانا افتى بكذا فلم يبق الا الخبر وهو لا يكفي لتوقفه على معرفة المجتهد
ليخبر عن نفسه ومعرفة كل واحد من المجتهدين المنتشرين شرقا وغربا في الوقت الواحد متعذر وبتقدير
حصوله جاز ان يكتم بعضهم مذهبه ويبدي خلافه لتقية او خوف ومن هنا قال فخر الدين الانصاف يقتضي
انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمان الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين لا يتعذر معرفتهم
بالتفصيل وفيه نظر فان ذلك يدفع الامتناع الناشي من الجهل بالمجتهدين ولا يدفع الامتناع الناشي
من الجهل بالجهل بمذاهبهم للاحتمال المذكور واما الثالث وهو كونه حجة فعليه الاكثر خلافا للنظام من المعتزلة
للخوارج والنظام اما عند اصحابنا الامامية فظ لان المعصوم موجود في كل زمان التكليف عندهم وهو
سيد الامة فقوله لا بد من اعتباره في تحقق الاجماع فيكون حقا لا باعتبار انضمام اقوال غيره اليه
بل قوله وحده حجة سواء وافقه ابن قوم او خالفه واما الجمهور فقد احتجوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى ومن
يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا وجه الاستدلال انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد وذلك
يوجب كون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما اذ لو لم يكن كذلك لم يحسن ان يترتب الوعيد عليهما لانه
لا يحسن ان يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك ومعنى تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين تحريم
اتباع قول وفتوى مخالف قولهم وفتويهم فيكون متابعة قولهم وفتويهم واجبة اذ لا خروج عن هذين
القسمين اعني اتباع غير سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم وهو المطلوب وفيه نظر لان لا استلزام كون اتباع
قول ان مجتهد كان اما واجبا او حراما لانه اما سبيل المؤمنين او غير سبيلهم الثاني قوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والوسط العدل ولهذا رتب
عليه الشهادة واذا كانوا عدولا استحال اجتماعهم على الخطاء وفيه نظر اذ العدالة لا توجب العصمة حيث
يستحيل اجتماعهم على الخطاء الثالث قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس يامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر وذلك يؤذن بامرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر لما تقدم من ان الالف واللام

للاستغراق فلو اجمعوا على الخطأ لكانوا امرين بالمنكر غير ناهين عنه وفيه نظر اذ لا يلزم من امرهم بالمعروف قيامهم به ولا نهيهم عن المنكر امتناعهم منه كيف وقد قال تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم سلمنا لكن يكفى في صدق الاخبار عنهم بذلك امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر مرة واحدة في حياة الرسول ع ولا ينافي ذلك ارتكابهم المنكر فيما بعد الرابع قوله ع لا تجتمع امتى على الخطاء وهذا وان لم يكن متواتر اللفظ الا انه متواتر المعنى فانه قد نقل عنه ع هذا المعنى بصيغ مختلفة مشتركة في الدلالة عليه مثل لا تجتمع امتى على الضلالة يد الله على الجماعة سئلت ربى ان لا تجتمع امتى على الضلالة فاعطانيها لم يكن الله ليجمع امتى على ضلالة ومن سره ان يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة عليكم بالسواد الاعظم والمتواتر يجب المعنى يفيد العلم على ما يأتى الخامس من طريق العقل وهو الذى عول عليه الجوينى وتقريره ان اجماع الخلق الكثير على الحكم الواحد يستحيل عادة ان لا يكون عن دلالة ولا امارة فان كان الاول كان الاجماع كاشفا عن تلك الدلالة فخلاف الاجماع يكون خلاف تلك الدلالة فيكون خطاء والاجماع حق وان كان الثانى فكذلك لانا رأينا التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الاجماع اعنى الصادر عن امارة ظنية فلولا اطلاعهم على دلالة قاطعة تمنع من مخالفته لما كان كذلك وفيه نظر لمنع من استناد قطعهم بذلك الى دلالة قاطعة لاحتمال استنادهم فيه الى ما اعتقدوا انه دليل وليس كذلك **قال** ويحتمل الاول باشتراط تبيين الهدى الخ **اقول** لما ذكر ادلة الجمهور على كون الاجماع حجة شرع في ايراد الاشكالات الواردة عليها مفصلا اما على الاول فلان الاية لا تدل على تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا بل ان دلت فبشرط تبيين الهدى لكونه شرطا في المعطوف عليه اعنى مشاقة الرسول ص والمعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة فيجب اشتراكهما في الشرط واللام في الهدى للاستغراق فيكون الشرط فيهما تبيين جميع انواع الهدى ومن جملة ذلك الدليل الدال على الحكم المجمع عليه وح لا يبقى للاجماع فائدة لانه عند العلم بذلك الدليل يستند الحكم اليه لا الى الاجماع وعند عدمه لا يحرم مخالفة الاجماع لعدم الشرط فتسقط اعتباره بالكلية سلمنا دلالتها على المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا ولكن عن متابعة كلما كان غير سبيل المؤمنين او متابعة بعض ما كان كذلك والاول

والاول ممنوع لان كلا من لفظى غير وسبيل مفرد فلا يفيد العموم وبتقدير تسليمه يسقط الاستدلال على المدعى لان معنى الاية ح ان كل من اتبع كلما كان مغايرا لكل كان سبيل المؤمنين استحق العقاب فظ ان ذلك لا يدل على ان المتبع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين او بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين او كلما غاير بعض الى سبيل المؤمنين او كلما غاير بعض سبيل المؤمنين وهو ما به صاروا مؤمنين فان الذى يغايره هو الكفر بالله ورسوله ويتعين حمل الاية على ذلك لانه المتبادر الى الفهم فان قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالح يفهم منه المنع من متابعة غير سبيلهم فيما به صاروا غير صالحين لا في كل شىء حتى في الاكل والشرب وغير ذلك مما لا مدخل له في الاصطلاح ولان الاية نزلت في رجل ارتد وهو دليل على ان الغرض منها المنع من الكفر سلمنا لكن لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذى هو موضع المرور والحركة وهو غير مراد هنا اتفاقا فيجب صرفه الى المجاز وليس بعض المجازات اولى من غيره فتبقى الاية مجملة وايضا فانه لا يمكن حمله على اتفاقهم على الحكم لعدم المناسبة بينهما التى هى شرط التجوز ولو سلم لكن يمكن حمله على دليل الحكم وهو اولى لتحقق المناسبة بينهما وهى اشتراكهما في كون كل منهما مفضيا الى الحكم فتكون الاية دالة على وجوب متابعة المؤمنين في اخذ الحكم المجمع عليه من دليله وح لا يكون الاجماع حجة سلمنا لكن الاية تدل على نقيض المدعى وهو كون الاجماع ليس بحجة لان سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل واخذ الحكم منه فالمتبع لسبيلهم يكون اخذا للحكم من دليله لا من الاجماع سلمنا لكن لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيلهم وجوب اتباع سبيلهم وانما يلزم ذلك لو لم يكن بينهما واسطة وليس كذلك فان بينهما واسطة وهى ترك الاتباع مطلقا سلمنا لكن الاية ليست عامة بحيث تقتضى وجوب اتباع سبيل المؤمنين في كل شىء والا لكانوا اذا اتفقوا على فعل مباح فان وجب اتباعهم فيه تناقض لخروجه عن كونه مباحا وان لم يجب ثبت المطلوب وهو انتفاء العموم وقال السيد المرتضى ره هذه الاية انما تدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين اعنى الذين علم منهم الايمان وهو ما يكون باطنه موافقا لظاهره وذلك لا يتحقق الا في المعصوم اما غيره فلا لعدم القطع بموافقة باطنه لظاهره وهو حق **قال** والثانى

بان وصف الامة بالعدالة الخ **اقول** لما فرغ من الاشكالات الواردة على باقى الوجوه اما على الوجه الثانى فان ظاهر الاية يقتضى وصف كل واحد من الامة بالعدالة وهو معلوم البطلان وح اما ان يكون المراد بالوسط غير العدل فيسقط دلالتها على المدعى وان المراد بالامة البعض ونحن نقول بموجبه ونحملها على المعصوم لانه معلوم العدالة ولانه جعل غاية هذه العدالة كونهم شهداء على الناس والشهادة لا يقدح فيها الصغاير وح يجوز وقوع الصغاير منهم وهى خطاء فتحقق جواز اجماعهم على الخطاء ولان شهادتهم التى هى الغاية في العدالة انما يكون في الاخرة فيكون اعتبار العدالة ح اذ العدالة غير معتبرة في التحمل بل في الاداء والاداء ولا يلزم من كونهم عدولا في الاخرة كونهم في الدنيا كذلك واما على الوجه الثالث فلان الاية لا يمكن حملها على ظاهرها لاستلزامه وصف كل واحد من الامة بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر وهو بط بالوجدان فيجب حملها على البعض وهو المعصوم سلمنا لكن لا نسلم العموم بمعنى كونهم امرين بكل معروف ناهين عن كل منكر لما تقدم من ان المفرد المحلى باللام للجنس ليس للعموم واما على الرابع وهو الخبر المذكور فانه من باب الاحاد وهو لا يفيد الا الظن وكيف يثبت به الاجماع وهو من الادلة القطعية عندهم والتواتر المعنوى مشروط ببلوغ الالفاظ المذكورة حد التواتر في الطرفين والواسطة واشتمال كل واحد منها على ذلك المعنى وكلاهما مفقود فيما نحن فيه اما الاول فظ واما الثانى فلانه يحتاج الى بيان كون كل واحد من هذه الاخبار دالا على ان الاجماع حجة دلالة قاطعة لانها لو كانت ظاهرة ولو في بعض تلك الاخبار لم يحصل الغرض لجواز كونه هو الصحيح وما عداه كذبا ويكون المراد منه خلاف ظاهره والخامس ضعيف جدا للمنع من قضاء العادة باستحالة اجماع الخلق الكثير على الخطاء كيف وخصوم المسلمين من اصناف الكفار وارباب الملل المنسوخة يجمعون على الطعن في الاسلام وهم اعظم الخلق وهم اضعاف اضعاف المسلمين واعلم ان المصنف ره جعل هذا البحث في تحقق الاجماع والمبحث الاعن حجية وكونه حجة وقوله والثانى معطوف على قوله ويشكل الاول اى ويشكل الثانى وكذا الثالث وانما لم يورد على الخامس شيئا من الاشكالات لظهور ضعفه **قال** البحث الثانى قال السيد المرتضى لا يجوز احداث قول ثالث للعلم الخ **اقول** كل مسئلة اشتملت على موضوع كلى فالحكم فيها اما بالايجاب الكلى والسلب الكلى او الايجاب

او الايجاب في البعض والسلب في الباقى فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها فاذا اختلفت الامة على قولين فيها بان قال بعضهم بالايجاب الكلى والباقون بالسلب الكلى او بالانقسام او قال بعضهم بالسلب الكلى والباقون بالانقسام فهل لمن بعدهم ان يقول ثالث ام لا قال السيد المرتضى ره لا يجوز ذلك مطلقا وهو مذهب الامامية كافة وحجتهم عليه ظاهرة وهى ان المعصوم لا بد وان يكون قائلا باحد ذينك القولين اذ التقدير ان جميع الامة انقسموا الى قسمين كل منها قائل بواحد من القولين فيكون ذلك القول حقا والثانى وهو قول القسم الاخر باطلا وكذا الثالث اعنى القول الحادث وايضا فان كان الحق في احد ذينك القولين كان الاخر باطلا والثالث اولى بالبطلان وان لم يكن لزم اجماع الامة على الخطاء وهو اعتقاد بطلان الثالث والجمهور والاكثر فاختلفوا في ذلك فمنع منه الاكثر مطلقا وجوزه بعض الحنفية والظاهرية مطلقا وقال اخرون ان لزم من القول الثالث نفى ما اجمعوا عليه لم يجز والا جاز ومثال الاول ميراث الجد مع الاخ قال بعض الصحابة باختصاص الجد بالارث وقال اخرون بمشاركة الاخ اياه فيه والقول باختصاص الاخ بالميراث يرفع ما وقع الاجماع عليه وهو ان للجد قسطا من الميراث ومثال الثانى ميراث الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيبه من الاصل وللام ثلث الاصل ايضا وللاب الباقى وقال اخرون للزوج نصف الاصل وللام ثلث الباقى وللاب ثلثاه ومن جعل لها ثلث الاصل مع الزوج جعله لها مع الزوجة ومن جعل لها ثلث الباقى مع الزوج جعله لها مع الزوجة فالقول باعطائها ثلث الباقى مع الزوج وثلث الاصل مع الزوجة قول ثالث لا يرفع ما وقع عليه الاجماع فكان جائزا احتج المانعون بان الامة لما اختلفوا على القولين اوجب كل من الفريقين الاخذ بقوله او بقول الاخر وذلك اجماع منهم على التخيير واحداث القول الثالث يرفعه فكان باطلا وهذه الحجة منقولة عن القاضى عبد الجبار وهى ضعيفة فان اجماعهم على ذلك مشروط باستمرار الخلاف وعدم ظهور قول ثالث لمجتهد اخر فعلى تقدير ظهور ذلك الثالث يرتفع ذلك الاجماع لارتفاع شرطه واذا لم تفصل الامة بين مسئلتين في الحكم فهل لمن بعدهم الفصل بينهما فيه الحق انه ان نصوا على عدم الفصل بينهما بان قالوا لا فصل بين هاتين المسئلتين في الحكم الفلانى او في شىء من الاحكام

امتنع الفصل بينهما في ذلك الحكم او في شيء من الاحكام لكونه رافعا للاجماع وهذا يقع على اقسام ثلثة
احدها ان يقولوا في المسئلتين بالتحليل او بالتحريم الثاني ان يقول بعضهم بالتحليل فيهما والبعض الآخر بالتحريم
فيهما والثالث ان لا ينقل الينا منهم حكم معين فيهما وعلى هذا اذا ثبت حكم لاحدى المسئلتين ثبت للاخرى
والا لزم رفع ما اجمعوا عليه من عدم الفصل وان لم ينصوا على عدمه ولكنهم لم يفصلوا بينهما فان علم اتحاد
طريق الحكم فيهما جرى ذلك مجرى النص على عدم الفصل كتوريث العمة والخالة فان الامة لم تفصل بينهما
بل كل من ورث احديهما ورث الاخرى وطريقة توريثهما واحدة معلومة وهي كونهما مندرجتين تحت
اولي الارحام الذين عناهم الله تعالى بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وان لم تتحد طريقة
الحكم كالفرع من النوعين من شرب النبيذ وبيع الغائب واباحتهما عند ابي حنيفة فانه يجوز الفصل بان يقول
بعض الناس بتحريم شرب النبيذ وجواز بيع الغائب عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة
الاجماع ولانه لو لم يجز الفصل لزم ان من وافق الشافعي في تحريم النبيذ مثلا لدليل لزم ان يوافق في كل
حكم وان فقد الدليل عليه والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لان كل حكم قال به الشافعي اما ان
يوافقه ابو حنيفة او يخالفه فان كان الاول وجب على موافق الشافعي القول به لثبوته اجماعا وان كان
الثاني فكذلك والا لزم الفصل وهو خلاف الفرض وهو بناء على التخطئة المجتهدين فيهما واعلم ان القسم الاول
من اقسام عدم الفصل المذكور اجماع فالفرق رافع له فلا يجوز مطلقا سواء نصوا على عدم الفصل او لم ينصوا
ولا يجوز ايضا مخالفته بغير الفصل والقسم الثاني يمتنع الفرق بينهما على قولنا وان لم ينصوا على عدمه لان
المعصوم قائل باحد المجموعين فالفرق رافع له فيكون باطلا واما الثالث فلا يمتنع الفصل بينهما اذا
لم ينصوا على عدمه لجواز كونهم متوقفين فيهما او قائلين بحكم احدى المسئلتين دون الاخرى مثل وقول
المصنف طاب ثراه كما ان لا نجد مثالا للمشتمل على رفع ما اجمعوا عليه الا ليس بمشتمل على ذلك قال البحث
الثالث يجوز الاجماع بعد الخلاف الخ اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى انه اذا اختلفت الامة على قولين
فهل يجوز لهم الاتفاق على احد ذينك القولين والمنع من الباقي ويكون ذلك اجماعا واجب الاتباع
ام لا الاكثرون على جوازه ومنع منه الصيرفي اما اصحابنا فجوازه عندهم ظاهر لان المعصوم قائل باحد

ذينك القولين فمصير الباقين الى قوله واجب ويكون اجماعهم حقا واما الجمهور فقد احتجوا عليه بان
ذلك واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الصحابة اختلفوا عند وفاة الرسول صلى الله عليه وآله في موضع دفنه عم ثم اتفقوا
على قول امير المومنين عم في دفنه في موضع قبضه عم واختلفوا في وجوب الغسل من التقاء الختانين ثم
اتفقوا على وجوبه وفي بيع امهات الاولاد ثم اتفق الباقون على منعه وفي قتال مانعي الزكوة ثم اتفقوا
على جوازه واما الثاني فظاهر ولانه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لما تقدم احتج المانع بان الطائفتين جميعا اجمعوا
على جواز اخذ المجتهد باي القولين شاء اذا اداه اجتهاده اليه فلو اجمعوا على احدهما فاما ان يكون الاجماعان
حقين فيكون الثاني ناسخا للاول وقد تقدم استحالته او لا فيلزم الاجماع على الخطأ وانه محال والجواب
ان الاجماع على جواز الاخذ باي القولين شاء مشروط بعدم الاتفاق على احدهما او على غيرهما عند من
يجوزه فاذا حصل زال الشرط فلذلك الاجماع فيزول لزوال شرطه على انا نمنع من الاجماع على التخيير كيف
وكل واحدة من الطائفتين يوجب الاخذ بقولها ويزعم ان الآخر على الخطأ الثانية اذا اختلف اهل العصر
الاول على قولين فهل يجوز ان يجمع من بعدهم على احد ذينك القولين ويكون ذلك اجماعا عليهم مخالفته
منع منه احمد بن حنبل والصيرفي والاشعري والجويني والغزالي واختاره اصحابنا والمعتزلة واكثر اصحاب الشافعي
وابي حنيفة لنا ان اجماع اهل العصر الثاني ممكن فانا نعلم عدم امتناع مصير احد المجتهدين الى ما صار اليه
الآخر لظهور دليله واذا جاز ذلك في الواحد جاز في الجميع وذلك ضروري ويكون حجة لتناول ادلة
الاجماع له احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب
الرد الى كتاب الله تعالى عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق في الحال لا ينافي التنازع فيما
تقدم الثاني اختلاف اهل العصر الاول على قولين يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بايهما شاء
فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني على احدهما تدافع الاجماعان وانه محال الثالث لو كان قول اهل العصر
الثاني حجة لكان قول احدى الطائفتين حجة عند موت الاخرى والثاني باطل لان الموت لا يصير ما ليس بحجة
والملازمة ظاهرة لان المقتضي لكون اجماع اهل الثاني حجة كونهم كل المؤمنين ح وهو ثابت هنا الرابع
لو تحقق اجماع اهل العصر الثاني لما كان اهل العصر الاول لما اختلفوا على القولين لم يكن القطع بالحكم

المعروف وقوع الاجماع عليه قولا لاحدهما فيكون القطع به قولا ثالثا وقد تقدم المنع منه وفيه نظر لاحتمال
كون القائل بعض اهل العصر الاول قاطعين به والجواب عن الاول ان الشرط في الرد الى الله تعالى والرسول عم هو
التنازع والتقدير ارتفاعه وارتفاع الشرط يوجب ارتفاع المشروط على ما تقدم سلمنا لكن العمل بالاجماع
الثاني رد الى الله والرسول لان وجوب اتباعه مستفاد من الكتاب والسنة وعن الثاني ما تقدم من
ان الاجماع على التخيير مشروط ببقاء الخلاف فحيث زال الخلاف زال الاجماع والمصنف طاب ثراه لم يتعرض
للجواب وقال ان ذلك يقدح في الاجماع مطلقا لانه يمكن ان يقال ان وجوب اتباع الاجماع الوجداني مشروط
بعدم ظهور وجه القول المنافي فاذا ظهر ذلك الوجه زال وجوب اتباع الاجماع لزوال شرطه فان قلت هذا
وان كان جائزا عقلا الا انه غير جائز من حيث وقوع الاجماع على انتفاء اشتراط الوجداني قلت ابتناؤهم
على انتفاء الاشتراط جائز كونه مشروطا بذلك كما جاز في الاول ثم اجاب بالمنع من اجماع الطائفتين
على التخيير وذلك لان كل طائفة تزعم ان الحق معها وانه تعين العمل بقولها ولا يجوز العمل بقول مخالفها
كما تقدم وعن الثالث انا نمنع بموت احدى الطائفتين وبقاء الاخرى حقية قول الباقين لاندراجهم
تحت ادلة الاجماع فالموت اذن كاشف عن حجية قول الطائفة الباقية مقتض لذلك فان قلت
يجوز موت المصيبين باجمعهم قبل مصير بعض الى قولهم وعن الرابع ان اجماعهم لدليل يجوز خفاؤه
عن بعض اهل العصر الاول لا عن الكل وعن الخامس ان احداث قول ثالث انما يمتنع لو رفع ما اجمعوا
عليه مطلقا جائز كما تقدم وهنا كذلك لو اجمعوا على احد ذينك القولين لا بعينه مشروطا بعدم الاتفاق
فاذا زال الشرط زال المشروط كما تقدم قال البحث الرابع اذا مات احد القسمين صار القسم الثاني
كل الامة الخ اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى اذا انقسم اهل العصر الى قسمين كل
منهما يقول في المسئلة بخلاف الآخر ثم مات احد ذينك القسمين وبقي الآخر كان ذلك اجماعا واجب الاتباع
اما على قولنا فظاهر لوجوب كون المعصوم بين القسم الباقي واما على قول الجمهور فلان القسم الثاني كل المؤمنين
فيندرج تحت عموم الادلة السمعية وكذلك اذا كفر احدهما كان قول الباقي هو الحجة اما عندنا فلاستحالة الكفر
على المعصوم فيجب كونه في القسم الآخر واما على رأي الجمهور فلان القسم الثاني صار كل المؤمنين فتناوله ادلة

الاجماع اذ لو رجع احدهما الى قول الآخر كان اجماعا على ما تقدم الثانية هل يجوز تعاكس الطائفتين
اللتين انقسم جميع المؤمنين اليهما في القول في المسئلة الواحدة بان يقول الاول فيها بقول الثانية والثانية
بقول الاول منع منه اصحابنا وهو ظاهر لان المعصوم في احديهما فالحق معها وقول الآخر باطل فيستحيل
قول المعصوم به واما الجمهور فجوزه الاكثر منهم لان كلا منهما انما خالف بعض المؤمنين وهو غير ممنوع
منه وتردد بعضهم في ذلك وهو مبني على انه هل يجوز تخطئة كل الامة في المسئلة الواحدة على البدل
فمن جوزه جوز التعاكس في القول ومن منعه منع منه الثالثة انقراض اهل العصر غير المجمعين غير
شرط في كون اجماعهم حجة خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين اما على قولنا فظاهر لان الحجة في قول المعصوم
وهو موجود في اقوال المجمعين سواء انقرضوا او لم ينقرضوا واما على قول الجمهور فلان الموجودين هم
كل المؤمنين فيكون قولهم اجماعا واجب الاتباع لاندراجهم تحت عموم الادلة الاجماع
ولان انقراض المجمعين لو كان شرطا في كون اجماعهم حجة لم يتحقق الاجماع لانه قد حدث في زمن
الصحابة والتابعين جماعة مجتهدون ويجوز لهم مخالفة الصحابة لعدم انقراضهم ولا يتحقق
اجماعهم مع مخالفتهم ثم الكلام في التابعين كالكلام في الصحابة فانه لم ينقرض التابعون حتى تجدد
من تابعي التابعين مجتهدون ولا يتحقق اجماع التابعين مع مخالفتهم وهلم جرا احتج المخالف بان
المجتهد ما دام حيا يكون مشتغلا بالبحث والنظر والتأمل والفحص عن مأخذ الاحكام فربما تغير اجتهاده
ورجع عن قوله الى قول غيره فلا يستقر له قول الا بعد وفاته والجواب ان النظر والتأمل في المسئلة
انما يكون مع بقاء الخلاف فيها اما مع تحقق الاجماع فلا لان الاجماع دليل قطعي فلا رجوع عنه
بالاجتهاد الرابعة الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة وهو اختيار جماعة من الشافعية والحنابلة و
الحنفية ومنع جماعة من الحنفية والغزالي لنا ان ظن وجوب العمل به حاصل فيكون العمل به
واجبا دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجج فجاز التمسك بمظنونه كما يتمسك بمعلومه قياسا
على السنة بل مع تضمنه دفع الضرر المظنون قال البحث الخامس قول البعض وسكوت الباقين
ليس باجماع الخ اقول هذا البحث مشتمل على مسائل مشتركة في انها ليست اجماعا وادخلت
فيه كما ان البحث الذي قبله مشتمل على مسائل مشتركة في انها اجماع واخرجت عنه وهي ثلث

الاول اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا ولم ينكروا فهل يكون ذلك
اجماعا وحجة قال الشافعي لا ولا وقال الجبائي انه اجماع وحجة بعد انقراض العصر وزعم ابنه ابو هاشم انه ليس باجماع
لكنه حجة وابن ابي هريرة قال ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة والا كان اجماعا وحجة
والحق ان القائل ان كان معصوما كان حجة والا فلا اما الاول فظ واما الثاني فلان السكوت يحتمل ان يكون
للرضا وان يكون لغيره ومع كان كذلك لم يتحقق العلم بالموافقة في الحكم اما الاول فلان سكوته ان كان
يحتمل ان يكون لعدم اجتهاده في المسئلة او انه اجتهد واداه اجتهاده الى خلاف القول المذكور وسكت
عن الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب كما هو مذهب جماعة او انه حصل مانع من اظهار
مذهبه من خوف او تقية او كان ينتظر فرصة التمكن من الانكار ولا يرى المبادرة اليه مصلحة او اعتقد عدم تاثير
الانكار او غلب على ظنه قيام غيره مقامه في الانكار فيسقط عنه لانه من الواجبات على الكفاية او اعتقد ان
ذلك القول خطا لكونه من الصغائر ... مكفرة فلا يجب الانكار على فاعلها واما الثاني فلان السكوت عن
الانكار اعم من الموافقة في الحكم الذي لا يتحقق الاجماع الا معها بل اعم من عدم المخالفة والعام لا يدل على الخاص
ومن هنا قال الشافعي لا ينسب الى ساكت قول احتج الجبائي بان العادة جارية بان المجتهدين اذا تفكروا في المسئلة
زمانا طويلا واعتقدوا خلاف ما انتشر منها اظهروه اذا لم يكن هناك خوف او تقية ولو تحقق الخوف
والتقية لظهر واشتهر ولما لم يظهر خلاف القول المذكور علم انه لم يظهر الخوف ولا التقية فعلم حصول الموافقة
والجواب المنع من جريان العادة بذلك وايضا فاللازم من حجيته على تقدير تسليمها انما هو عدم اعتقادهم خلاف القول
المنتشر ولا يلزم من عدم اعتقادهم خلافه الموافقة في اعتقاده واحتج ابو هاشم بان الناس في كل عصر يحتجون
بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يظهر له مخالف والجواب المنع من ذلك واحتج ابن ابي هريرة بانا نحضر مجالس
الحكام فيحكمون بما يخالف مذهبنا ولا ننكر عليهم واما اذا لم يكونوا حكاما فلا نتردد في انكار ذلك
ولا يسكت الا للرضا فيكون حجة اجماعا ولا يخفى عليك ضعف هذا الكلام مع تحقق ما تقدم الثانية
اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف لم يكن ذلك اجماعا ولا حجة اذا لم يكن القائل معصوما لاحتمال بل
ذهول المجتهدين عنه ولا يكون لهم قول بموافقة فلا يكون اجماعا ولا حجة عملا بالاصل السالم عن معارضة ادلة
الاجماع الثالثة اذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا لاية او حديث فهل يجوز لمن بعدهم الاستدلال

الاستدلال بآخر او ذكر تاويل آخر والحق نعم اما الدليل فظ لان المجتهدين في كل عصر يتذكرون ويستنبطون يتفكرون
كثيرا من الادلة والحجج على الاحكام المستدل عليها قبل من غير نكير فكان اجماعا واما التاويل فاذا لم يلزم
من التاويل الثاني القدح في الاول جاز عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع ولان العلماء
في كل وقت يستخرجون وجوها من التاويل ولم ينكر عليهم فكان ذلك اجماعا اما اذا كان التاويل الثاني
منافيا للاول او اتفقوا على بطلانه فلا يجوز لاستلزامه تخطئة اجماعهم الحق قلت ولو اولوا
اللفظ المشترك باحد معنييه ثم يجز لمن بعدهم حمله على المعنى الآخر لان المعنيين ان تنافيا لزم تخطئة التاويل
الاول وهو ممتنع لوقوع الاجماع عليه وان لم يتنافيا فكذلك لما تقدم من عدم جواز استعمال اللفظ
المشترك في كلا معنييه ولا يقال انه يجوز ان يكون الشارع قد تكلم باللفظ المشترك مرتين وعنى به
في المرة الاولى احد المعنيين وفي الاخرى الآخر لان الاجماع منعقد على خلافه قبل ذلك قال البحث
السادس اجماع العترة حجة الخ اقول اجماع العترة اعني اهل البيت عليهم السلم حجة عندنا وعند الزيدية
خلافا للباقين لنا وجوه الاول قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
والخطا رجس فيكون منفيا عنهم وقد اكد الله تعالى ذلك بلفظ انما الموضوعة للحصر والتاكيد واللام المؤكدة
في قوله ليذهب والاتيان بلفظ الذهاب الدال على ازالة الرجس بالكلية والاتيان بلفظ الرجس
الدال على نفي حقيقته المستلزم نفيها نفي كل فرد من افراده وتقديم لفظ عنكم على الرجس الدال على
شدة العناية والعدول عن ذكر اسمائهم والاتيان بالامر الشامل لهم تعظيما لشانهم والنداء على
وجه الاختصاص في قوله اهل البيت والاتيان بلفظ التطهير الدال على التنزيه عن كل دنس وتاكيد ذلك
بمصدره وهو قوله تطهيرا والمراد باهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم لان النبي
لما نزلت هذه الاية اخذ كساء والقاه عليه وعليهم وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة
يا رسول الله الست من اهل بيتك فقال لها انك على خير ولان لفظة انما للحصر على ما تقدم وظاهر
الاية يدل على انه تعالى ما اراد ان يزيل الرجس عن احد الا عن اهل البيت وليس المراد انه تعالى ما يريد
اذهاب الرجس عن كل احد فيحمل لفظ الارادة على مجازه وهو ازالة الرجس لان الارادة سبب له
واطلاق لفظ السبب على المسبب من احسن وجوه المجاز وزوال الرجس عبارة عن العصمة

فهذه الاية دالة على عصمة اهل البيت وكل من قال بذلك حصر المراد في علي وفاطمة والحسن والحسين عم
الثاني النقل المتواتر من قوله ص اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي
اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا علي الحوض حصر التمسك بهما الذي يتحقق معه
نفي الضلال المؤبد منهما وليست حجية قولهم موقوفة على انضمام الكتاب اليه كما هو في غيره
ولانه لو كان كذلك لم يكن لهم مزية لان من عداهم بهذه المثابة فكان قولهم وحده حجة وهو
المط الثالث ان اهل البيت عليهم السلام اعرف من غيرهم بالاحكام لانها مستفادة متعلقة من
الوحي وهم مهبطه والنبي منهم وفيهم وهم ملازمون له شاهدوا افعاله وسمعوا اقواله وما شروه
وعرفوه وهو عاشرهم وارشدهم واتعالهم واصالهم ويوجههم بالخطاب على وجه الاختصاص
في اكثر الاوقات ومعظم الاحوال ومن هذا حاله فهو اعرف بالاحكام من غيره فيمتنع خطاؤه فيها اعترض
على الاول بان الاية ظاهرة في ازواجه عم لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن وايضا فان لفظ الرجس
المنفي لا يدل على نفي كل رجس لانه ليس للاستغراق على ما تقدم وعلى الثاني انه خبر واحد والامامية تابا
حجيته وعلى الثالث انه منقوض بالزوجات فانهن لي بطانته في معظم اوقاته والجواب عن الاول ان
حمله على الزوجات باطل من وجوه احدها انه كان يجب ان يقول عنكن ويطهركن كما قال وقرن في بيوتكن
ولا تبرجن وثانيها بانه عم بلف الكساء على امير المومنين وفاطمة والحسن والحسين عم وعدم اجابة
ام سلمة عند قولها الست من اهل البيت ببلى بل عدل عن ذلك وقال لها انك على خير وثالثها
ان المراد بالاية يجب كونه معصوما على ما تقدم والزوجات ليس معصومات اتفاقا وقد وقع الخطأ
من اكثرهن اجماعا ولان نفي الرجس عمن ذكرنا ثابت اتفاقا لانهم اما كل المراد من اهل البيت
كما هو مذهبنا او بعضه كما ذهب الخصم اذ لا قائل بقصره على الزوجات واللام في الرجس اما للاستغراق
فثبت المط او للعهد ولم يسبق ذكر الرجس فتعين انه لتعريف الماهية والطبيعة لكنه اذا انتفت
انتفى كل جزئياتها اذ لو ثبت شيء من جزئياتها حال ارتفاعها لزم وجود الكلي بدون جزئه وانه مح
وعن الثاني ان الخبر المذكور متواتر قد اتفقت الامة على نقله اما للاستدلال به على حجية اجماعهم
واما على فضلهم وعن الثالث ان الفرق بين اهل البيت عم وبين الزوجات ظ فان حرص

حرص الرسول ص على تكميلهم بالمعارف والعلوم اعظم من حرصه على تكميل زوجاته اذ من المعلوم ان كل عاقل
يواظب على تكميل ذريته واولاده لانهم جزء واحد وايضا فان حرص الزوجات ملابسته ص انما هو لما يختص عاص
بهن من الاستمتاع وما يجري مجراه من الملابس بخلاف اهل البيت عليهم السلم فان حرصهم على ملازمة
الرسول انما هو للتكميل والتعظيم وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل العلمية والعملية كما قال امير المومنين
علمني رسول الله ص الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب قال البحث السابع اجماع
اهل المدينة ليس بحجة اقول اكثر الناس على ان اجماع اهل المدينة بمجرد كونهم اهل المدينة ليس بحجة خلافا
لمالك لنا انهم بعض المومنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع لانها بلفظ المومنين ولفظ الامة
وبعض المومنين وبعض الامة لا يصدق عليهم ذلك فيبقى اصل عدم كون اجماعهم حجة سليما عن معارضة
الادلة نعم لو كان المعصوم فيهم او كل المجتهدين كان اجماعهم حجة لكن لا باعتبار كونهم اهل المدينة والا
لما كان اجماعهم عند كونهم في غيرها حجة وهو بط اتفاقا احتج مالك بقوله عم ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي
الكير خبث الحديد والخطا خبث فيكون منفيا عنهم والجواب المنع من صحة الخبر المذكور فانه لم ينقل
الينا من جهة من يعول عليه سلمنا لكنه خبر واحد فلا يتمسك به في العلميات سلمنا لكنه لا يدل على الخطأ
لاحتمال ان يكون مختصا بزمانه ص ويكون المراد الكفار ونمنع من كون الخطأ مع الاجتهاد وعدم
العلم بكونه خطا خبثا خصوصا على قول من يصوب كل مجتهد سلمنا لكن هذه الصيغة ليست للعموم
فلا يدل على انتفاء كل خبث سلمنا لكن الخبر متروك الظاهر اجماعا لانه من المعلوم استيطان جماعة
من المنافقين والعصاة واهل الشر بها الى آخر اعمارهم والحق ان الخبر ان صح فالمراد به والله اعلم المبالغة
في مدح المدينة والترغيب في المهاجرة اليها في زمانه ص واستيطانها لما فيها من البركة والشرف والاجماع
اجتماع الخلفاء الاربعة فهو حجة عندنا لان امير المومنين عم فيهم وهو معصوم فلا يتطرق الخطأ الى اجماعهم
واما الجمهور فقال بعضهم كونه حجة حكاه ابو بكر الرازي عن القاضي ابي حازم من الحنفية ولهذا لم يعتبر خلاف
زيد بن ثابت في توريث اولي الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت مال المعتضد عليهم برد ل
وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاه وكتب به الى الافاق وهو منقول عن احمد بن حنبل واحتج

على ذلك بقوله ع عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اما اجماع المشايخ الثلثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان
واجماع الشيخين الاولين فليس بحجة اما عندنا فظ لان الاجماع انما يكون حجة اذا اشتمل على قول المعصوم ولا احد
من الثلثة المذكورين بمعصوم اجماعا فلا يكون قولهم حجة اما الجمهور فالاكثر منهم على انه ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين
وهو بعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع وقال بعضهم انه حجة لقوله ع اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
واستضعف الاولون لمنع صحة الخبر واحتمال ان يكون قوم من العوام المقلدين بذلك الخطاب وبالمعارضة
بقوله ع اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين البالغين رتبة اهديتم
الاجتهاد فقال قوم انه حجة والاكثرون على خلافه احتج الاولون بقوله ع اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
لو انفق غيرهم ملأ الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم واذا كان الاهتداء باحدهم فبالجميع اولى والجواب ان الخبر
ان صح فانما يدل على فضلهم وعلو منزلتهم وشرفهم بصحابته ع لا على ان اجماعهم حجة ولجواز كون المشافهة
بالخطاب قوما من اهل التقليد ليسوغ لهم تقليد من شاؤا من الصحابة المجتهدين ولا يمكن حمل الخبر على ظاهره
من ان الاهتداء لازم للاقتداء باحدهم لتحقق اختلافهم وتباين مذاهبهم احتج الاخرون بان الصحابة رجعوا
الى اقوال التابعين ولو كان باطلا لما جاز لهم ذلك اما الاول فلما روي ان ابن عمر سئل عن فريضة فقال سلوا
سعيد بن جبير فانه اعلم بها وعن انس بن مالك انه سئل عن مسئلة فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا
وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد فاشار الى مسروق فلما اتاه السائل بالجواب تابعه عليه وغير
ذلك واما الثاني فظ وفيه نظر فان مدعي حجية اجماع الصحابة لا يلزمه بطلان قول التابعين مطلقا بل القول
المخالف لاجماعهم ورجوعهم الصحابة اليهم في هذه المسائل لم يكن بعد اجماعهم على خلاف ما افتى به التابعون
بل الظ انهم لم يجتهدوا في تلك المسائل سلمنا لكن لا نسلم رجوع مجموع الصحابة الى اقوال التابعين والجماعة لم يجتهدوا
المذكورون بعض الصحابة وليسوا معصومين فجاز عليهم الخطاء في رجوعهم والحسين ع من سادات الصحابة
لا من التابعين ولا يتاتى هذا عند الامامية لان المعصوم موجود في الصحابة فيكون اجماعهم حجة والقول
المخالف لقولهم باطلا قال البحث الثامن الاجماع انما هو حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم الخ اقول قال
في هذا البحث مسئلتان الاولى ذكر ان الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول هل اقول بلغ

هل هو حجة ام لا الحق عندنا انه حجة لان المعصوم غير داخل في المخطئين والا لما كان معصوما فيكون داخلا
في الباقين فيكون قولهم حجة اذ العبرة عندنا انما هو القول المعصوم فكل جماعة قلت او كثرت كان قول
المعصوم في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجل قول المعصوم لا لاجل الاجماع ولو تجرد قول المعصوم عن قول
الباقين كان حجة وكان ما عداه من الاقوال المخالفة له باطلا واما الجمهور فقالوا الاشخ اما ان
يكون مخالفة موجبة لكفره ومخرجة له عن الايمان او لا فان كان الاول لم يعتد بقوله وكان اجماع
من عداه حجة لانهم كل المؤمنين ح فيتناولهم ادلة الاجماع لكن لا يجوز الاستدلال باجماعنا على
كفرهم لان كون اجماعنا حجة دليلا يتوقف على انحصار المؤمنين فينا وهو انما يتم بكفرهم فلو استفيد
كفرهم من تلك المسائل من اجماعنا لزم الدور وان كان الثاني لم ينعقد الاجماع من دونهم لان
من عداهم بعض المؤمنين اذ المعصية لا يخرجهم عن الايمان فلا يتناولهم ادلة الاجماع فلا يكون حجة
والحق ان يقال ان منعنا من خطاء كل واحد من شطري الامة في مسئلة لم يعتد بهم وكان اجماع من
عداهم حجة والا فلا الثانية هل يتم الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين قال ابو بكر الرازي وابو الحسين
الخياط من معتزلة ومحمد بن جرير الطبري نعم ومنعه الباقون احتج الاولون بان لفظ المؤمنين
والامة يصدق عليهم مع خروج الواحد والاثنين كما يصدق على الزنجي انه اسود مع بياض اسنانه
واصفراره ولانه لو اعتبر مخالفة الواحد والاثنين لتعذر علينا العلم بتحقق الاجماع لانه لا يمكننا
ان نقطع في شيء من الاجماعات بانتفاء مخالفة واحد واثنين والجواب عن الاول بالمنع من
صدق المؤمنين والامة عليهم على سبيل الحقيقة كيف واللفظ موضوع للجميع فلو كان حقيقة
في البعض وان كثر لزم الاشتراك المخالف للاصل وصدق الاسود على الزنجي بدليل
صحة قولنا انه ليس باسود كله بل بعضه كما يقال هؤلاء ليسوا كل الامة ولا كل المؤمنين بل بعضهم
ولانه يصح استثناء ذلك الواحد والاثنين فيقال اجمع المؤمنون الا فلانا وفلانا كما يقال هذا الزنجي
اسود الا ظفره والاسنان وعن الثاني ان ذلك غير متعذر في زمن الصحابة لقلة المؤمنين ح و
انحصارهم وضبطهم قال البحث التاسع لا يجوز الاجماع الا عن دليل الخ اقول اكثر الناس على

انه لا يجوز حصول الاجماع الا عن دليل او امارة وقال قوم يجوز صدوره عن البخت والاتفاق احتج عن البحث ٢
الاولون بان القول في الدين بغير دليل ولا امارة خطاء لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فلو اتفقوا
عليه لكانوا مجمعين على الخطاء وذلك يقدح في حجية الاجماع واعترض المصنف طاب ثراه في النهاية بان
المراد بالخطاء ان كان مخالفة ما اتفقوا عليه لحكم الله تعالى فهو ممنوع لجواز كونه هو الحكم الذي اوجبه الله تعالى
وان كان عبارة عن ان قولهم من غير دليل حرام فهو المتنازع فيه وفيه نظر فان المراد من
الخطاء المعنى الثاني وليس هو المتنازع للاتفاق عليه بل المتنازع انه هل يمكن وقوع الاجماع على هذا
الوجه ام لا واحتج الاخرون بانه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل او امارة لكان ذلك الدليل والامارة
هو الحجة فلا يبقى للاجماع فائدة ولان الاجماع لا عن دليل ولا عن امارة واقع فيكون جايزا اما الاول
فلاجماعهم على بيع المراضاة المراضاة واجرة الحمام من غير دليل ولا امارة واما الثاني فظ والجواب
عن الاول المنع من عدم فائدة الاجماع ح فانه يفيد العلم بوجود الدليل على ذلك الحكم في الجملة وتحريم مخالفته
وقطع النظر والبحث عن كيفية دلالته وتقديمه على ما يعارضه من الادلة وايضا لا يلزم من انتفاء فائدته انتفاؤه
لانه قد يقع اتفاقا وان كان عن دليل اذ لا يجب في الاجماع قصد المجمعين اليه وعن الثاني المنع من تحقق الاجماع
على بيع المراضاة واجرة الحمام سلمنا لكن لا نسلم انه لا عن دليل ولا امارة ولا حجة لكم على ذلك بل غايتكم
ان تقولوا انه لم ينقل الينا دليل ولا امارة عليها لكن ذلك لا يوجب نفيهما فان عدم نقلهما اليكم لا يدل
على عدمهما لجواز تحققهما والاستغناء عن نقلهما بالاجماع او نقلهما الى غيركم وعدم علمكم بذلك لا يدل على
عدمه ثم ان القائلين بانه لا يتحقق الاجماع الا عن ماخذ اختلفوا في جواز وقوعه عن امارة من
قياس او اجتهاد فمنع منه الامامية وداود وابن جرير الطبري وجوزه الباقون اما الامامية فلان الاجماع
عندهم لا بد فيه من قول المعصوم وهو لا يكون الا عن دليل قطعي واما داود وموافقوه فاحتجوا على
ذلك بان الامة على كثرتها واختلاف دواعيها يمتنع ان يجمعها الامارة مع خفائها كما لا يمكن اجتماعها
في الوقت الواحد على تناول نوع واحد من الغذاء والنطق بالكلمة الواحدة والجواب ان الامارة جاز
ان تكون ظاهرة فتجمع الامة على مقتضاها مع ان ذلك منقوض باتفاق الناس فيه على مذهب ابن نفس

ان قول الحنفية على مذهب ابي حنيفة واعلم ان ابا عبد الله البصري ذهب الى ان الاجماع اذا كان موافقا
لخبر دل على انه لاجل ذلك الاجماع لاجل ذلك الخبر والحق ان ذلك غير واجب لامكان صدوره عن دليل مغاير لم ينقل
لحصول الظن بذلك من حيث انه لا بد للاجماع من ماخذ والاصل عدم غير هذا الخبر فتعين هو له لذلك قال البحث
العاشر لا يشترط في الاجماع قول كل الامة من زمن الرسول ص الى يوم القيامة الخ اقول لا يعتبر في الاجماع اتفاق
امة محمد ص من زمانه الى يوم القيمة لان الادلة الدالة على حقيقة الاجماع دالة على الاستدلال به وذلك الاستدلال
ان كان قبل يوم القيمة لم يتحقق الاجماع على هذا التقدير لان المجمعين بعض الامة لجواز تجدد اخرين بعد المجمعين
وان كان بعده كان لانقطاع التكليف المقتضي للاستغناء عن الاستدلال ولا عبرة بقول الكفار في الاجماع
اما عندنا فظ لان الاعتبار انما هو بقول المعصوم ولا يتوقف على موافقة غيره له سواء كان الغير مسلما او كافرا واما
الجمهور فلان اية المشاقة دلت على وجوب اتباع المؤمنين وساير الادلة على وجوب اتباع الامة والمفهوم
من الامة بحسب عرف شرعنا الذين قبلوا دين الاسلام فيجب حمل اللفظ عليه وح لا يعتبر قول الكفار لخروجهم
عن المؤمنين والامة اما العوام من المؤمنين اعني الذين ليس لهم اهلية الاجتهاد فهل يعتبر قولهم في الاجماع
قال القاضي ابو بكر نعم لان ادلة الاجتماع انما اقتضت وجوب اتباع كل المؤمنين وكل الامة والعوام من
جملتهم وقال الباقون لا لان قول العوام حكم في الدين بغير دليل ولا امارة فيكون خطاء فلو جاز ان يكون قول
المجتهدين المخالف له خطاء لزم تخطية كل الامة في مسئلة واحدة ولكان الخطاء من وجهين فان خطاء
العوام انما هو في اقدامهم على القول بالحكم فيها بغير دليل ولا امارة وخطاء المجتهدين في عدم اصابتهم لحكم الله تعالى
والحكم فيها بخلافه وانه ح واعلم ان من يجوز احداث القول الثالث يزعم ان المعيب من المجتهدين المختلفين
واحد فاصحة فيمنع من التحاد اللازم ويلزمه تخطئة كل الامة في مسئلة واحدة من جهة واحدة اذا انقرض هذا
فالمعتبر في كل فن انما هو اجماع المجتهدين في ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره مثلا
يعتبر اجماع المجتهدين في علم الكلام في المسائل الكلامية ولا عبرة باجماعهم في مسائل الفقه اذا لم يكونوا
من اهل الاجتهاد فيه وبالعكس لان كل واحد من هؤلاء عامي بالنسبة الى الفن الذي لا يتمكن من الاجتهاد
فيه وقد تقدم ان قول العوام غير معتبر في الاجماع واما الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن له قوة

الاجتهاد فللاكثر على ان قوله غير معتبر لانه لما كان قاصرا عن استنباط الاحكام من ماخذها واقفا دون
معرفة صحيحها من فاسدها كان عاميا فلا يكون قوله معتبرا واما العالم باصول الفقه البالغ رتبة الاجتهاد في
الفقه فان خلافه معتبر في المسائل الفقهية وان كان لم يكن حافظا للاحكام خلافا للقول لانه متمكن
من استنباط الاحكام الشرعية من اصولها والتميز بين الصواب والخطاء من الاقوال فوجب اعتبار قوله كغيره
من المجتهدين قال البحث الحادي عشر لا يشترط بلوغ التواتر في المجمعين الخ اقول لا يشترط في المجمعين ان
يبلغوا عدد التواتر اما عندنا فظاهر لان الحجة في قول المعصوم ولا عبرة بقول غيره قل او كثر اما الجمهور فلان
ادلة الاجماع يتناول المؤمنين والامة وان لم يبلغوا عدد التواتر حتى لو بلغ المؤمنون والعياذ بالله الى الثلثة
او الاثنين لصدق عليهم المؤمنون والامة فيكون قولهم حجة عملا لمقتضاها اما لو انحصروا في واحد هل يكون
قوله حجة قال قوم نعم لان اسم الامة قد يصدق على الواحد لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة وقال آخرون
لا لان الاجماع مشعر بالاجتماع وهو لا يتحقق في الواحد وهل يشترط ان يكونوا الصحابة حتى لا يكون
اجماع غيرهم حجة قال داود والظاهرية ومتابعوه نعم وانكره الباقون وهو الحق اما على قولنا فظاهر
لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في كل زمان التكليف واما الجمهور فاحتجوا عليه بان اجماع التابعين
سبيل المؤمنين فيجب اتباعه عملا بمقتضى آية المشاقة عليه بوجوه الاول ادلة الاجماع انما يتناول
الصحابة دون غيرهم فلا يكون اجماع غيرهم حجة اما الاول فلان قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا وقوله انتم خير امة اخرجت للناس خطاب مواجهة لا يتناول الا الى حاضري المواجهين بالخطاب
وهم الصحابة وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين كذلك لان من لم يوجد ليس من المؤمنين فلم يتناول
الاية الا من كان مؤمنا حال نزولها وكذا قوله عم لا يجتمع امتي على الخطاء واما الثاني فلاصالة عدم
حجية اجماعهم الى ان يحصل معارضة الادلة الثاني ان الاجماع لا يتحقق الا باتفاق كل المجتهدين والعلم
بذلك يتوقف على ضبطهم ومعرفتهم وهو انما يكون في زمن الصحابة اما بعدهم فلا لانتشارهم في مشارق
الارض ومغاربها الثالث اجماع من عدا الصحابة لو كان لا لدليل كان خطاء وان كان لدليل
فاما ان يكون قياسا او نصا والاول باطل لان القياس ليس حجة عند الكل فلا يكون طريقا لاجماع الكل

الكل والثاني باطل ايضا لانه لو كان هناك نص لما خفي عن الصحابة ولكانوا عاملين بمقتضاه ولما لم
يتحقق ذلك علمنا انتفاؤه الرابع الصحابة اجمعوا على ان كل مسئلة لم يجمعوا على حكمها فهي محل الاجتهاد
فلو اجمع التابعون عليها وكان اجماعهم حجة خرجت عن كونها محلا للاجتهاد فينتقض الاجماع الاول
واشرح والجواب عن الاول انه لو صح لزم من موت واحد من اولئك المخاطبين وقت نزول
الايات المذكورة ان لا يكون اجماع الباقين حجة وانتم موافقون على بطلانه وايضا فان كثيرا من
معتبري الصحابة المشافهين بالخطابات قبل وفاة الرسول صم والاجماع لا يعتبر الا بعده صم على ما تقدم فلا
يكون حجة مطلقا وعن الثاني ان ما ذكرتموه ينافي فرضناه من حصول الاجماع اذ الكلام في كونه حجة انما هو
بعد تحققه وعن الثالث بالمنع من الملازمة لجواز خفاء النص او دلالته على الحكم عن بعض الصحابة و
ظهوره للتابعين لاختصاصهم بوقوع الواقعة معهم المهيب لحثهم وتفحصهم على الدليل وظفرهم
به باعتبار نقل بعض آخر من الصحابة له وعن الرابع ما تقدم من ان حكم ذلك الاجماع مشروط بعدم
الاتفاق فيزول بزوال شرطه قال البحث الثاني عشر كلما يتوقف صحة الاجماع عليه الخ اقول هذا
ضابط ما يصح اثباته بالاجماع وما لا يصح وذلك ان كل ما يتوقف عليه العلم بان الاجماع حجة لا يصح اثباته
بالاجماع مثل كونه تعالى موجودا قادرا عالما مرسلا للرسل وصدق الرسول صم لان كون الاجماع حجة انما
يستفيد من قول الرسول صم ما حكاية كلام الله تعالى واخباره بكونه كلامه تعالى كالايات المقدم ذكرها
او لا مثل قوله عم لا يجتمع امتي على الخطاء وكون ذلك القول مفيدا للعلم يتوقف على العلم بصدقه عم
المستفاد من دلالة المعجزة عليه المتوقف على وجوده تعالى وقدرته وعلمه وارادته وحكمته فلو استفيد
العلم بصدقه او بشيء مما يتوقف عليه العلم بصدقه كالمقدمات المذكورة من الاجماع لزم الدور اما
ما لا يتوقف العلم بحجية الاجماع عليه ولكن الفطرة قاضية بثبوته وانتفائه فيصح اثباته بالاجماع
مثل حدوث الاجسام فان العلم بثبوت الصانع تعالى وصفاته وارسال الانبياء وصدقهم لا يتوقف
على العلم به لامكان التوصل الى معرفة ذلك بحدوث الاعراض ثم يعرف من قول الرسول كون الاجماع
حجة ويستدل به على حدوث الاجسام وهل الاجماع حجة في الاراء والحروب مثل تدبير الجيوش

والاختصاص بموضع معين او وقت مخصوص قال قوم نعم وهو الحق لان المعصوم لا بد ان يكون
في جملة المجمعين ومخالفته محرمة ولان غيره غير سبيل المؤمنين فيحرم اتباعه للاية وقال آخرون لا لان
حال الامة لا يكون باعظم من حال الرسول صم مع انه كان يراجع في امثال ذلك وهو ضعيف لان مراجعته
لتحقيق امره وتاكيد طلبه لا للتخلف وهل يجوز ان يخطئ احد شطري الامة في مسئلة والشطر الآخر في اخرى مثل
ان يذهب احدهما الى ان القاتل لا يرث والعبد يرث والآخر الى ان العبد لا يرث والقاتل يرث مع ان
الحق انهما لا يرثان واما عندنا فلا لان المعصوم في احد الشطرين فلا يتطرق اليه خطاء اصلا واما الجمهور
فالاكثر منهم على منعه لان خطاهم وان كان في مسئلتين فانه لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على الخطاء وهو
قولهم نقيض الحق وهو منفي عنهم بما تقدم من الادلة وجوزه بعضهم لان الخطاء يمتنع على كل الامة بموجب
الادلة المذكورة لا على بعضها والمخطئ في واحد من المسئلتين بعض الامة لا كلها ولا يلزم من اصابة المجتهد
في حكم اصابته في كل حكم فيجوز ان يصيب احدهما في منع القاتل ويخطئ في توريث العبد والآخر بالعكس وفيه
نظر فان الحق لما كان في منعهما جميعا من الارث والشطران متفقان على نقيضه وهو خطاء لزم اجماع الامة
على الخطاء في مسئلة واحدة وهل يصح انعقاد اتفاق الامة على الكفر اما عندنا فلا لامتناعه على المعصوم وهو موجود في كل عصر
التكليف واما الجمهور فجوزه بعضهم لخروجهم بالكفر عن كونهم مؤمنين وكونهم من امة محمد صم والعصمة انما
يثبت للامة والمؤمنين ومنعه آخرون لان الله تعالى اوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم
مشروط بوجود سبيلهم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب وفيه نظر للمنع من ايجابه تعالى اتباع سبيل المؤمنين
مطلقا بل الظاهر انه مشروط بوجوده سلمنا لكن ما لا يتم الواجب الا به انما يجب اذا كان مقدورا للمكلف وليس
الاجماع مقدورا للمامور باتباعه سلمنا لكن لا يلزم من وجوبه على المكلفين وجوده منهم لجواز خلا لهم
وان كان واجبا عليهم سلمنا لكن كل واحد من الاجماع الى الخ سبيل المؤمنين فيكفي اتباعها في الامتثال
والحق ان ايجاب اتباع سبيل المؤمنين مشروط بوجوده بدونه ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع وانه محال
واما اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به لعدم تمكنهم منه مثل عدد الافلاك والكواكب ووقت قيام
الساعة والاولى قيام الروح بمثل وعدمه وكون البياض لونا حقيقيا او لا تخييليا فهو جائز ولا يعلم

عدم العلم بذلك ان كان صوابا لم يلزم من اجماعهم عليه محذور وان كان خطاء كانوا مكلفين بالاجتناب به
والتعبد بخلافه وقال آخرون لا يجوز لانه لو جاز لكان عدم ذلك العلم سبيلا لهم فيجب اتباعهم فيه
وهو ضعيف لان سبيل المؤمنين الطريق المستند اليهم وعدم علمهم بالامور المذكورة ليس كذلك هذا
اذا كان عدم علمهم مجردا عن اعتقاد نقيض الواقع اما لو كان مقارنا له فانه لا يجوز لاستلزامه اجماع
الامة على الخطاء وهو الجهل المركب قال البحث الثالث عشر الحكم المجمع عليه ان كان له مدخل في الاسلام الخ
اقول اختلفوا في جاحد الحكم المجمع عليه فقال قوم من الفقهاء يكون الجاحد كافرا ومنعه آخرون لان
ادلة الاجماع ليست مفيدة للعلم فما تفرع عليها اولى ان لا يفيد العلم بل غايته افادة الظن وانكار الحكم
المظنون لا يكون كفرا اتفاقا ولو سلم انه معلوم لكن العلم به ليس من جملة اركان الاسلام الذي لا يتحقق بدونه
والا لكان يجب على الرسول ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرفه ان الاجماع حجة ويعرف وجوبه ومن المعلوم خلاف
ذلك وفصل آخرون فقالوا ان كان الحكم المجمع عليه داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس و
اعتقاد التوحيد والرسالة كان جاحده كافرا والا فلا كالعلم بصحة الاجارة والرهن وفي هذا التمثيل
نظر فان العبادات من تفاريع الاسلام لا من اركانه واعتقاد الرسالة ليس طريقه الاجماع وكون جاحده
كافرا ليس لانه مجمع عليه وهل الاجماع الصادر عن الاجتهاد بالنسبة الى كل المجمعين حجة يحرم مخالفته
قال الاكثرون نعم لانهم لما اجمعوا على الحكم صار سبيلا لهم فوجب اتباعه للاية وانكره الاقلون للاتفاق
على جواز القول بخلاف ما اقتضاه الاجتهاد عند ظهور وجه آخر اقوى من الاول واجيب بان ذلك
الجواز مشروط بما اذا لم يتحقق الاجماع على مقتضى الاجتهاد الاول فبعد تحققه يزول الاجماع على
الجواز لزوال شرطه وهذا النوع من قطعه عندنا لما عرفت من استحالة تحقق الاجماع عن الاجتهاد لان
قول المعصوم معتبر فيه وهو لا يكون الا عن دليل قطعي وهل يجوز انعقاد الاجماع عقيب اجماع آخر مخالف
له وقد جوزه ابو عبد الله البصري لانه لا امتناع في اجماع الامة على قول بشرط ان لا يطرأ عليه اجماع آخر لكنه
لم يقع الاجماع لما اتفقوا على ان كل ما اجمعوا عليه فاتباعه واجب في كل الاعصار امتنع وقوعه
لكن يجوز ومنعه الباقون اما على بنا فظاهر لان المعصوم داخل في المجمعين والخطاء عليهم ممتنع واما الجمهور فلانه

قال
اقول

بدل
المعلوم

مستلزم خطأ احد الاجماعين وهو محال لما تقدم من الادلة وقول ابي عبد الله البصري ضعيف لتطرق الاحتمال
في اجماعهم على وجوب العمل باجماعهم في كل الاعصار لجواز كونه مشروطا بعدم ظهور وجه يقتضي خلافه قال
المقصد الثامن في الاخبار وفيه فصول الخ اقول الكلام في الخبر تارة في لفظه وتارة في معناه اما الاول فهو
يطلق على القول الدال بالوضع على حكم النفس بامر على آخر ايجابا مثل زيد كاتب او سلبا مثل زيد ليس بكاتب
ويطلق ايضا على غير القول من الاشارات والدلائل والاحوال اذا كانت يجوز فهم معنى الخبر ومنه قولهم عن
تخبرني العينان ما القلب كاتم وقول الآخر وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر ان المانوية يكذب وقول
ابي العلاء ينبئ من الوباء ليس على شيء يخبر ان الشرب الصحيح وهو حقيقة في الاول اتفاقا ولتبادره
الى الذهن عند اطلاق لفظ الخبر كما لو قيل اخبرني فلان او اخبرت فلانا ومجاز في الثاني لتخلفه عنه عند الاطلاق
واحتياجه في الدلالة عليه الى قرينة ولصحة نفي الخبر عنه كما يقال ما اخبرت بقول الملك مثلا بل علمت ذلك
من اضطرابه وهذه آية المجاز وقيل بل هو مشترك بينهما وهو باطل لما ذكرناه ولرجحان المجاز على الاشتراك عند
التعارض كما تقدم واما الثاني فالكلام اما في ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقال اكثر المحققين
انه غني عن التعريف لانه لما كان عبارة عن حكم الذهن بامر على آخر ايجابا او سلبا وكان ذلك امرا معقولا
مركوزا في الفطرة لا يختلف باختلاف الاوضاع والازمان والاحوال اذ يدركه كل عاقل من نفسه ويفرق بينه
وبين غيره من العوارض النفسانية كالالم واللذة والطلب وغير ذلك كان ضروري التصور والضروري لا يحتاج
الى تعريف هذا اذا كان الخبر عبارة عن الحكم المذكور كما ذكره المصنف وان كان عبارة عن اللفظ
الدال بالوضع عليه فكذلك لان مطلق اللفظ معلوم وكذا القيدان المذكوران فكان المجموع غنيا
عن التعريف ثم ان ماهية الخبر قد تعرض لها اعراض ذاتية كالصدق وهو كون الخبر مطابقا والكذب
وهو عبارة عن كونه غير مطابق والتصديق والتكذيب وهما عبارة عن كون الاخبار بكون الخبر صدقا
او كذبا فتذكر في تعريف التركيب عند التباسه بغيره من انواع الكلام المركب كالاستفهام والامر والنهي وغير
ذلك كقول القائل زيد عندك ويقصد الاستفهام او يقول الست قلت كذا ويريد انك قلت كذا
وذلك انما هو على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهية المميزة عما يلتبس به ولا يجوز اخذ هذه الاشياء عن

قال
اقول
العينان
لعيني

اعني الصدق والكذب والتصديق والتكذيب على انها معرفات لماهية الخبر تعريفا حقيقيا اما اولا فلما
بيناه من كونها ضرورية غنية عن التعريف واما ثانيا فلاستلزامه الدور الخ اذ الصدق هو الخبر المطابق
والكذب الخبر الذي ليس بمطابق فالتصديق الاخبار بصدق الخبر والتكذيب الاخبار بكذبه فهي انواع
لمطلق الخبر فيتوقف معرفة كل منها على معرفة مطلق الخبر لكونه جزءا منها فلو توقفت معرفة مطلق الخبر
على شيء منها دار هكذا قيل وفيه نظر فان المانع ان يمنع كون الصدق والكذب نوعين للخبر بل
الحق انهما عرضان ذاتيان له كما تقدم ورسم الشيء بعوارضه جائز غير مستلزم للدور وسلمنا لكن لا
نسلم توقف معرفتها على معرفة مطلق الخبر وان كان جزءا منها لاحتمال معرفتها بوجه ما من غير معرفة جنسها
ثم ينتقل الذهن من الرسم المؤلف منها الى معرفته وقيل المعرف بالصدق والكذب لفظ الخبر والمعرف
لها معناه فلا دور وقوله طلب شراه ومعنى هذه المفردات ضرورية يريد به الحكم والنفي والامر والايجاب
والسلب قال البحث الثاني قال السيد المرتضى لا بد في كون الصيغة خبرا الخ اقول ذهب السيد المرتضى الى
انه لا بد في كون الصيغة الموضوعة للخبر خبرا من ارادة اللافظ كونها خبرا ووافقه على ذلك ابو الحسين البصري
احتج على ذلك بان الصيغة المذكورة قد توجد ولا توجد خبرا اما لصدورها من غير قصد اللافظ بها معنى
اصلا كالصيغة الصادرة من الساهي والنائم والحاكي خبر غيره او عن قصد غير الخبر على سبيل المجاز كاستعماله
في الامر مثل قوله تعالى والجروح قصاص وقوله ومن دخله كان آمنا وفي النهي مثل لا رفث ولا فسوق ولا
جدال في الحج اذا كانت تارة تكون خبرا وتارة غير خبر كانت افادتها للخبرية دون غيره مفتقرة الى
مرجح وهو الارادة المذكورة والاصح خلافه لانها صيغة موضوعة للخبر فلا يتوقف دلالتها عليه الى
مرجح غير الوضع كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فالمرجح اختصاص الخبر بكونه موضوعا للصيغة
دون باقي الاقسام وذهب ابو علي وابو هاشم الجبائيان الى ان الصيغة حال كونها خبرا صفة
معللة بتلك الارادة هي الخبرية وهو باطل لان تلك الصيغة ان قامت بمجموع تلك الحروف
لزم اجتماعها في الوجود وهو باطل بالضرورة وان قامت ببعضها لزم كون ذلك البعض
خبرا واستغني عن الباقي وبطلانه ظاهر وقد تقدم القول في ذلك في مباحث الامر قال البحث

قال
اقول
قال

الثالث اذا قلنا زيد قائم فمدلول الخبر الحكم بثبوت القيام لزيد الخ اقول اذا قلنا زيد قائم مثلا
كان مدلول هذا القول الحكم بثبوت القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا او غير مطابق ولا يدل على ثبوت
القيام لزيد في نفس الامر اذ لو كان دالا على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر لكان متى وجد هذا القول كان
زيد قائما في نفس الامر فيمتنع وجود الكذب في شيء من الخبر والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم وفيه نظر للمنع من
الملازمة اذ الدلالة ليست عقلية حتى يلزم من حصول الدليل تحقق مدلوله وانما هي وضعية يمكن
تخلف الدليل بها عن مدلوله كما لو وجدت هذه الصيغة ممن لا يعتقد قيام زيد فان الحكم غير متحقق
نعم تحقق فهمه ثم الحكم بقيام زيد ان كان مطابقا للمخبر عنه بان يكون زيد قائما في نفس الامر كان الخبر
صادقا والا كان كاذبا وعلى هذا فيكون قسمة الخبر الى الصدق والكذب قسمة حاصرة يمنع الجمع بينهما
والخلو عنهما لتردده بين النفي والاثبات خلافا لابي عثمان الجاحظ فانه زعم ان بينهما واسطة
واستدل على ذلك بالقرآن والعقل اما الاول فقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة
فقد جعلوا اخباره صلى الله عليه وسلم عن نبوته في غير صورة الكذب او جنونا مع اعتقادهم عدم صدقه في دعوة النبوة وذلك
يقتضي كون اخباره حال الجنون ليس كذبا لانهم جعلوه في مقابلة الكذب ومقابل الكذب لا يكون كذبا
ولا صدقا لاعتقادهم عدمه واما الثاني فلان من اخبر بان زيدا في الدار بناء على امارة حصلت
عنده فظهر انه ليس فيها لا يقال انه كاذب ولا يستحق بذلك ذما ولا انه صادق لكونه غير مطابق وكذا لو قال
ليس في الدار والحال هذه لا يقال انه صادق ولا يستحق ذلك مدحا ولا كاذب لانه مطابق والجواب
عن الاول ان الواسطة المذكورة في الآية وهي اخباره صلى الله عليه وسلم حالة الجنون انما هي ثابتة بين الافتراء والكذب
وبين الصدق لا بين الكذب والصدق وذلك لان افتراء الكذب مغاير لمطلق الكذب الذي هو
نقيض الصدق لكونه اخص منه مندرجا تحته فان الكاذب اعني غير المطابق ان كان صادرا
عن قصد كان افتراء وان كان لا عن قصد كان جنة واجيب ايضا بان الخبر ما قصد به الاخبار
والمجنون لا قصد له كان هو والنائم اذا صدرت عنهما صورة الخبر فانه لا يكون خبرا وهم لما اعتقد
الكفار انتفاء صدقه صلى الله عليه وسلم الحقوا صيغة الخبر الصادر عنه في الكذب وصورة الخبر من غير خبر هي الصادرة

الصادرة عنه حالة الجنة وعن الثاني بالمنع من عدم وصفه بالكذب في اخبار الاول عن ظنه اذا
لم يكن مطابقا وعدم وصف الصدق اذا كان مطابقا ولو سلم ان الكذب انما يكون مع علم المخبر
بعدم مطابقة خبره كان ذلك اصطلاحا جديدا في وضع لفظ الكذب لما هو اخص مما هو من مفهومه
وكذا الصدق وقد ظهر من ذلك ان الخلاف في النزاع لفظي واعلم ان ابا عثمان الجاحظ بنى قوله بثبوت
الواسطة بين الصدق والكذب على مذهبه من ان المعارف كلها ضرورية يفعلها الله تعالى بالمكلفين
وليست مقدورة لهم فغير العارف يكون معذورا في جهله والا لزم تكليف ما لا يطاق وان وصف الكذب
يقتضي ذم المخبر به والصدق ولا بد فيه من المطابقة واذا اخبر الاول بخبر غير مطابق وهو غير عارف بعدم
مطابقته لا يكون صادقا لعدم مطابقته ولا كاذبا والا لكان مذموما والتقدير انه معذور وفيه نظر
فان كونه معذورا في عدم العلم بالمطابقة لا يقتضي كونه معذورا في الاخبار بما لا يعلم مطابقته والذم انما
هو عليه لا على الجهل وقول الثاني ان محمدا ومسيلمة صادقان او كاذبان لا يستلزم ثبوت الواسطة
اذ ليس عنه الصدق والكذب بل هو كاذب لعدم المطابقة ان كان خبرا واحدا لان مدلوله في الاول
ثبوت الصدق لمحمد ولمسيلمة لعنه الله وهو خلاف الواقع لان مسيلمة غير صادق وفي الثاني ثبوت الكذب
لهما وهو خلاف الواقع ايضا لان محمدا صادق دائما وليس بكاذب وان كانا خبرين لحيث يجري الاول
مجرى قولنا محمد صادق ومسيلمة صادق كان الاول صدقا والثاني كذبا وبالعكس في الثاني قال
البحث الرابع الخبر اما ان يعلم صدقه او كذبه الخ اقول لما فرغ من البحث عن ماهية الخبر شرع في البحث
عن اقسامه وقد عرفت انه ينقسم الى الصادق والكاذب في نفس الامر قسمة حاصرة يمنع الجمع بينهما
والخلو عنهما وله قسمة اخرى باعتبار تعلق علومنا بكونه صادقا او كاذبا على التعيين الى اقسام ثلاثة
معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومجهولهما لان الخبر اما ان يعلم صدقه ام لا والثاني اما ان يعلم كذبه
او لا ولما كان صدق الخبر عبارة عن مطابقته للمخبر عنه وهي نسبة بينهما وكان العلم بالنسبة ممتنعا
من دون العلم بالمنتسبين امتنع العلم بصدقه من دون العلم بالمخبر عنه ثم ان العلم بالمخبر عنه قد
يكون ضروريا وقد يكون كسبيا والضروري قد يكون مستفادا من نفس الخبر كالاشياء المعلومة

بلعهل
اقول

بالتواتر كوجود الهند والصين وقد يكون مستفادا من غيره وهو اما بديهية اما ببديهة العقل كالعلم بان
الكل اعظم من الجزء او الحس اما الظاهر لكون النار حارة والشمس مضيئة او الباطن مثل العلم بان
لنا لذة والما والعلم بصدق الخبر تابع له فان كان العلم بالمخبر عنه ضروريا كان العلم بصدق الخبر ضروريا
وان كان كسبيا كان العلم بصدقه كسبيا اذا تقرر هذا فنقول الضابط في الخبر الضروري الصدق ما كان وجوده
بخبره معلوما بالضرورة ويدخل في ذلك المتواتر لما تقرر من افادة العلم الضروري الا ان العلم بالمخبر عنه
مستفاد من نفس الخبر كما تقدم بخلاف ما عداه واما الكسبي فضابطه ما كان وجود مخبره معلوما بالاكتساب
ثم قد لا يكون للخبر مدخل في اكتساب ذلك العلم مثل قولنا العالم حادث الباري تعالى واحد محمد رسول الله وقد يكون
وهو خبر الله تعالى على لسان الانبياء الاس خبره كالخبر عن امره الملائكة بالسجود لادم ع وكذلك خبر الرسول ص
وخبر الائمة ع المعصومين سلام الله تعالى عليهم وخبر كل الامة لما ثبت في الاجماع من ان العلم بصدق هذه
الاخبار على سبيل الاجمال متقدم على العلم بالمخبر عنه فيها تفصيلا والعلم الحاصل بالمخبر عنه في الخبر المتواتر مع
والحتف بالقراين مكتسب منها كما قلناه في المتواتر لفظا واما العلم بكذب الخبر فانما يتحقق عند العلم
بعدم مطابقته للمخبر عنه فهو اذن يتوقف على العلم بالمخبر عنه كما قلناه في العلم بصدقه ثم العلم بذلك قد يكون
ضروريا وقد يكون كسبيا فالاول كما علم بالضرورة منافاة مدلوله لامر معلوم بالضرورة مثل قول القائل
الكل مساو للجزء او اقل منه او النار ليست حارة او باردة والثاني كما علم بالضرورة منافاة مدلوله لامر
معلوم بالاكتساب مثل العالم ليس محدثا او علم بالاكتساب منافاة مدلوله لامر معلوم بالضرورة
او الاكتساب فالاول مثل ليس كل ما ليس بحار فهو ليس بنار فان مدلول هذا القول ينافي قولنا
كل نار حارة المعلوم بالضرورة لكن المنافاة ليست معلومة ضرورة بل من حيث انه مناف لعكس نقيض
اللازم له ومنافات اللازم لشيء مستلزمة لمنافات الملزوم والثاني مثل ليس كل ما ليس بمحدث فليس
بجسم ومن هذا القسم علم المعلوم كذبه قول من لم يكذب قط انا كاذب فان هذا القول كذب قطعا
لان المخبر عنه فيه اما الاخبار الماضية وقد فرض صدقه فيها فاخباره عنها بالكذب يكون كذبا قطعا
واما نفس قوله انا كاذب وهو مح لان الخبر متاخر عن المخبر عنه لكونه حكاية عنه كالعلم المتاخر عن المعلوم

العلوم فلو كان خبرا عن نفسه لزم تاخر الشيء عن نفسه وهو مح وفيه نظر لعدم انحصار لجواز كذبه في اخباره
المستقبلة فان اسم الفاعل يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال ولو شمل بصيغة الماضي كان اول لعدم
تناوله المستقبل وكذلك الخبر المنافي لدليل قاطع سمعي لا يحتمل التاويل والا لزم الكذب على الشارع فان
احتمل امكن صدقه لجواز ان يريد به الشارع ذلك المعنى المحتمل كما في انزال المتشابهات واما ما يحتمل التاويل
على بعد قال قوم يحكم بكذبه او انه قد حذف منه او زيد فيه ما يصح الكلام معه من دون التاويل البعيد
والحق هنا ان اريد بالحكم بكذبه الحكم الظني وان اريد القطعي كان ممنوعا اذ التقدير قبوله للتاويل
وان كان بعيدا غاية ما في الباب ان هناك ظنا غالبا بارادة ظاهره وليس الحكم المستند الى الظن الغالب
قطعيا قال البحث الثاني انكار السمنية افادة التواتر الخ اقول الكلام في الخبر المتواتر اما في ماهيته او
احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ التواتر لغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى
ثم ارسلنا رسلنا تترا اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عن خبر اقوام
بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم فقولنا خبر جنس للمتواتر والاحاد وباضافته الى اقوام خرج
خبر الشخص الواحد وقولنا بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم خرج خبر اقوام لم يبلغوا الحد المذكور
وهو يشعر بان افادة العلم لسبب الكثرة فخرج خبر جماعة معصومين او بعضهم معصوم فانه ليس متواترا
وان افاد العلم لان افادة العلم ليس بسبب الكثرة والباء في قولنا بقولهم للسببية وهي متعلقة
بحصل لا بالعلم وخرج ايضا من الاخبار ما وافق دليلا قطعيا يدل على مدلول الخبر فان حصول العلم ليس
بسبب قولهم بل بالدليل واما احكامه فمسائل الاولى في افادة العلم بخبره وذلك مما اتفق عليه
اكثر العقلاء وحكي عن السمنية انه لا يفيد العلم اليقيني البتة وانما يحصل به ظن غالب ومنهم من وافق
على افادته العلم اذا كان خبرا عن امور موجودة في زماننا دون ما كان خبرا عن امور سالفة والحق الاول
وبطلان كلام السمنية معلوم بالضرورة فان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد النائية كالهند
والصين والانبياء ع مثل موسى وعيسى ومحمد ع والملوك الماضية مثل كسرى وقيصر والفضلاء المشهورين
المشاهير كافلاطون وارسطو ولا يكاد العلم بذلك يقصر عن العلم بالجزئيات ولا طريق لنا الى ذلك الا

الاخبار فالمنكر لذلك كالمنكر للمشاهدات فلا يستحق المكالمة وربما تمسك الخصم بان كل واحد من المخبرين البالغين
حد التواتر يجوز عليه الكذب عند انفراده فعند اجتماعه يكون كذلك والا لانقلب الجائز ممتنعا وانه
مح واذا جاز الكذب على الجميع فلا يكون قولهم مفيدا للعلم والجواب ان هذا تشكيك على ما هو معلوم بالضرورة
فلا يكون مقبولا سلمنا لكن جواز الكذب على كل واحد لا يستلزم جوازه على الجميع فان حكم المجموع كثيرا ما
يخالف حكم افراده ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعا اذ المحكوم عليه بجواز الكذب خبر الواحد حال انفراده
وبعدمه خبر المجموع واحدهما غير الاخر وايضا فانا نرى المتواتر بما افاد العلم فما لا يفيد العلم لا يكون متواترا
الثانية الذين اقروا بافادته العلم اختلفوا فقال اكثرهم ان ذلك العلم ضروري وقال ابو الحسين
البصري وابو القاسم الكعبي والجويني والغزالي انه كسبي وتوقف السيد المرتضى في ذلك والحق الاول
لانه لو كان مكتسبا لما حصل لمن لم يمارس النظر والاستدلال والتالي باطل لضرورة حصوله للعوام و
الصبيان القاصرين عن اهلية النظر فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم بان حصول هذا العلم متوقف
على مقدمات نظرية وهي عدم المواطاة على الكذب وانتفاء الداعي للمخبرين اليه وان يخبروا عن امر محسوس
لا لبس فيه واستحالة كونه كذبا عند تحقق هذه المقدمات يقتضي كونه صادقا والا لارتفع النقيضان
ومتى اختل شيء من هذه المقدمات لم يحصل العلم بمدلول الخبر وكل علم توقف حصوله على مقدمات مترتبة
فهو نظري وهذه حجة ابي الحسين والجواب ان حصول العلم عن الخبر لا يتوقف على العلم بحصول هذه
المقدمات بالضرورة فان علم البلاد النائية والقرون الماضية علما ضروريا ولا يخطر بالبال شيء من
المقدمات المذكورة نعم هو متوقف على حصولها في نفس الامر لا على العلم به وحصول العلم بالمخبر عنه
بسبب الاخبار موجب للعلم بتحقق هذه المقدمات بشرط التفطن لها وقوله ط ثراه لان المقتضي
لحصول هذه الاشياء يعني المقدمات المذكورة العلم انما يريد حصولها في علمنا لا في نفس الامر فهو
من باب الانتقال من المعلول الى العلة قال البحث الثالث ليس يشترط في العلم المتفاد منه اضطرارا
عن التواتر الخ اقول من جملة احكام المتواتر كونه مشروطا بما ياتي ذكره واعلم ان شرائط افادة
التواتر العلم منها ما يتعلق بالسامع ومنها ما يتعلق بالمخبرين اما الاول فامران الاول ان لا يكون

ان لا يكون عالما بمدلول الخبر اضطرارا كمن اخبر عمن شاهده لانه لو افاده ذلك الخبر علما لكان اما عين العلم الحاصل
له بالمشاهدة فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة او غيره فيلزم اجتماع المثلين وهو محال ايضا ولا يجوز ان
يكون مفيدا لتقوية العلم الحاصل اولا لانا فرضناه ضروريا والضروري يستحيل ان يتقوى بغيره وفيه نظر للمنع من لزوم
اجتماع المثلين على تقدير ان يحصل بالخبر علم مغاير للاول لجواز مخالفته اياه بالنوع وان ساواه في التعلق
بالمعلوم ومن استحالة تقوية الضروري بغيره الثاني ان لا يسبق الخبر المتواتر حصول شبهة او تقليد للسامع
يوجب اعتقاده نفي موجب الخبر او مدلوله وهذا الشرط اختص باعتباره السيد المرتضى ره وتابعه على ذلك
محققو الاصوليين وهو الحق وبه يندفع ما قد يحتج به المشركون من اليهود والنصارى وغيرهم على انتفاء معجزات
الرسول ص كانشقاق القمر وحنين الجذع الجذع وتسبيح الحصا وما يحتج به مخالفونا في انتفاء النص
على امير المؤمنين ع بالامامة وهو انها لو كانت متواترة لشركناكم في العلم بمدلولاتها كما في الاخبار
عن البلاد النائية والقرون الماضية لكل فكان العلم بها حاصلا للجميع بخلاف معجزات الرسول ص والنص
على امير المؤمنين ع فان الشرط المذكور موجود عند المسلمين والامامية مفقود عند خصومهم لان اسلافهم
اسلافهم نصبوا لهم شبها تقررت في اذهانهم تقتضي اعتقاد منافي الاخبار المذكورة فلهذا حصل الافتراق
لحصول العلم للاولين دون الاخرين واما الثاني فامور الاول ان يكونوا بلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم
على الكذب الثاني ان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا ظانين الثالث ان يستند وانما علمهم بذلك الى الاحساس
فلو اتفقوا على الاخبار بمعقول كحدوث العالم ووحدة الصانع لم يفد العلم الرابع استواء الطرفين والواسطة
في ذلك بان يكون كل واحدة من الطبقات عالمة بما اخبرت به لا ظانة لكن الطبقة الاولى عالمة بذلك
بالمشاهدة والثانية والثالثة بالتواتر والمراد بالطرفين الطبقة الاولى المشاهدون لمدلول الخبر والطبقة
الاخيرة الناقلون عن الواسطة الى المخبر اخيرا والواسطة الطبقة التي بينهما وقد تتحد الواسطة وقد تتعدد
فيشترط في كل واحدة منها ان تكون عالمة بمدلول الخبر وقد علم مما ذكرناه ان استواء الطرفين والواسطة انما
يعتبر فيما اذا كان بين المخبرين وللمشاهدين طبقتان اخريان فصاعدا فلا يكون الشرط عاما في كل متواتر ولا في مطلق
الخبر المتواتر فان ما ينقله المشاهدون الى غيرهم بغير واسطة متواتر وليس له طرفان وواسطة وهل يشترط عدد

مخصوص في افادة العلم قال الاكثرون لا لان كثيرا من الاعداد قد يحصل العلم بخبره تارة ويتخلف عنه اخرى وقال الباقون
نعم فقال القاضي ابو بكر يشترط ان يكونوا زائدين على اربعة لعدم افادة خبر الاربعة العدول الصادقين العلم والا لافاد
خبر كل اربعة عدول صادقين العلم والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو افاد العلم في بعض الصور دون
غيرها لكان اما لمرجح فلا يكون اخبارهم بمجرده مفيدا للعلم بل لا بد من اعتبار انضمام ذلك المرجح اليه وان كان
لا لمرجح لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما بطلان التالي فلاستلزامه استغناء القاضي عن طلب مزكي شهود
الزنا لانه ان افاد خبرهم العلم بالزنا حكم به وان لم يفده علم كذبهم فيحدهم للفرية وهو باطل اتفاقا وتوقف في الخمسة
لعدم اطراد الدليل المذكور فيها وعدم الظفر بما يدل على افادته العلم ولا عدمها فوجب الوقف واعتبر آخرون
اثني عشر عدد نقباء بني اسرائيل لقوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا فخصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم
وقال ابو الهذيل العلاف اقله عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم
بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقال آخرون اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك
من المؤمنين نزلت في الاربعين وقال آخرون سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا
لميقاتنا وانما كان كذلك لتحصل اليقين باخبارهم اصحابهم بما شاهدوه من المعجزات وقال آخرون
ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر وانما خصهم بذلك ليحصل للمشركين العلم بالخبر ونهيه في معجزات
الرسول عم وحكمه وهذه الاقوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد قد يحصل العلم به وقد
يتخلف عنه فلا يكون ضابطا وزعم بعضهم انه يشترط فيهم ان لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد وهو
باطل فان اهل بلد لو اخبرونا بقتل ملكهم وما جرى مجراه لم يمتنع افادتهم العلم وكذا العدد المحصور ولانه
منقوض بما علم من احوال الرسول ص بتواتر الصحابة مع انحصار عددهم واتحاد بلدهم ولا يشترط عدم اتفاقهم
في الدين خلافا لليهود لانه لو كان شرطا لم يحصل العلم باخبار اهل بلدة واحدة ومن المعلوم خلاف ذلك ولا
يشترط عدم اتفاقهم في النسب لحصول العلم باخبار المتفقين فيه مع تحقق ما مر ذكره من الشرائط وكذا لا يشترط
وجود المعصوم في المخبرين خلافا لابن الراوندي لتحقق العلم من دونه واما التواتر المعنوي
فقد عرفت انه عبارة عن اخبار جماعة بلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب باخبار كثيرة على امور

امور متعددة مشتركة في معنى كلي وان كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون
متواترا لان كل واحد من تلك الاخبار الكثيرة دل عليه اما تضمنا او التزاما كما لو روى واحد ان حاتما اعطى واحدا
الفا من الابل وآخر انه اعطى واحدا مائة من الخيل وآخر انه وهب واحدا مائة من العبيد وهلم جرا فان كل
واحد من هذه الاخبار لما كان دالا على السخاء كان سخاء حاتم متواترا **قال** الفصل الثاني في الاخبار
المعلوم صدقها وكذبها وفيه بحثان الاول الخ **اقول** لما فرغ من مباحث الخبر المتواتر شرع في البحث عن باقي اقسام
الاخبار المعلومة الصدق والمعلومة الكذب بالاكتساب وذلك قسمان الاول في الاخبار المعلومة الصدق وهي ستة
الاول خبر الله تعالى صدق اتفاقا واختلفوا في طريق العلم بذلك فقال اصحابنا والمعتزلة هو ان الكذب قبيح عقلا
وكل قبيح عقلا فهو ممتنع الوقوع من الله تعالى اما الصغرى فضرورية على ما تقدم واما الكبرى فلما برهنوا عليه في الكلام
واما الاشاعرة فقد احتج الغزالي منهم على ذلك بما ذكره للضرورة هنا وهو كلامه تعالى قائم بذاته لان الكلام عنده
عبارة عن المعنى القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل
فان الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال واعترض بان النزاع انما هو في الكلام المسموع
اعني المركب من الحروف والاصوات اذ حجج الاصول لا تتعلق الا به لا بالكلام النفسي ولا يلزم من كون
الكلام النفسي صدقا كون الكلام المسموع كذلك سلمنا لكن لا نسلم ان الكلام النفسي يستحيل الكذب فيه
والملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب غير ظاهرة في الدليل عليها وقال غيره ان الكذب نقص والنقص
على الله تعالى محال اجماعا الثاني خبر الرسول ص صدق لان المعجز الذي ظهر على يديه مطابقا لدعواه دال على تصديق
الله تعالى اياه وكل من صدقه الله فهو صادق قطعا لان تصديق الكاذب قبيح تعالى الله عنه ولانه لو جاز
اظهار المعجز على يد الكاذب لزم الاغراء بالجهل وهو اعتقاد صدق من ليس بصادق وذلك قبيح والله منزه
عن كل قبيح لما ثبت في علم الكلام ولانه لو جاز ذلك لارتفع الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب
اذ الاجماع على انه لا طريق الى العلم بصدق مدعي النبوة الا ظهور المعجز على يده فاذا جاز ان يوجد تارة
مع صدق المدعي وتارة مع كذبه كان اعم من كل واحد منهما والاعم لا يدل على الاخص ولا يتأتى شيء من هذه
المقدمات على قواعد الاشاعرة لانهم لم يعللوا افعاله تعالى بالاغراض والحكم ويجوزون عليه فعل القبيح فجاز

الكذب في خبره تعالى وتصديق الكاذب والاغراء بالجهل وانما يتم ذلك على مذهب الامامية وموافقيهم في مسائل
العدل الثالث الخبر اذا لم يعلم صدقه بمجرده قد يحتف بقرائن بحيث يصير مجموعهما مفيدا للعلم وهو مذهب النظام
والغزالي والجويني خلافا للباقين لنا انا نعلم علما ضروريا بصدق بعض الاخبار عند اقتران امور خارجة عنه كمن اخبر
عن موت ابنه واقترن به صياح اهله وشق ثيابهم ونوحهم عليه واجتماع ورثته وقسمة تركته وهدم ابوابه
وتسويد حيطانه وما يجري مجرى ذلك والمنكر لذلك مكابر وحجة الخصم بانه لو افاد العلم لم ينكشف عن الباطل
والتالي باطل فانه قد يظهر خلاف الخبر في بعض الاوقات كالاخبار عن الموت وحصول القرائن المذكورة بان
يكون قد اغمي عليه او عرض له سكتة والجواب ان ما يظهر فيه خلاف مدلول الخبر والقرائن يستبان فيه انه
لم يحصل شروط افادته العلم من كثرة القرائن واحوالها التي قد تختلف خصوصا مع ان تلك القرائن
الموجبة لافادة الخبر العلم واحوالها غير مضبوطة بالعبارات بل الضابط حصول العلم عند تحققها كما قلنا في التواتر
قال البحث الثاني الخبر اذا كان في خبره وجود ما علم ضرورة عدمه الخ **اقول** لما فرغ من ذكر الاخبار المعلومة الصدق
شرع في ذكر الاخبار المعلومة الكذب ويشملها امر واحد وهو ما في خبره امر علم عدمه او علم وجوده
اما بالضرورة او بالاستدلال فالاول قد يكون حسيا مثل النار باردة والقار ابيض والعاج اسود وقد يكون
وجدانيا كمن قال لي انت شبعان او لست بجائع او لمن علم شيئا انت جاهل به او بديهية مثل الكل مساو
للجزء والثاني مثل العالم قديم وكذا قول من لم يكذب قط انا كاذب فانه لما كان صدق الاخبار التي اخبر عنها بالكذب
واقعا وهي الاخبار السابقة على قوله هذا اذ لو كان اخباره عنها بالكذب كاذبا ولا يجوز ان يكون اخبارا عن نفسه
لان الخبر حكاية عن المخبر عنه فلو كان خبرا عن نفسه كان حكاية عنها وهو محال لوجوب تأخر الحكاية عن المحكي وقد
تقدم ذلك كله ومراد المصنف بالوجود في قوله ما في خبره وجود ما علم بالضرورة الوقوع سواء كان وجودا او
عدما ومثل هذه الاخبار اعني الكاذبة لا يجوز صدورها عن النبي ص لعصمته وكذا لا يجوز صدورها عندنا عن
الائمة عم لانهم معصومون ايضا اما لو كان ظاهرها الكذب وهي قابلة للتأويل القريب جاز صدورها عن المعصوم و
يكون المراد منها خلاف ظاهرها ولو لم تكن قابلة للتأويل الا على وجه بعيد فقد تقدم القول فيه والحق انه لا
يقتضي تكذيبه لثبوت احتمال صدقه وان بعد اذا لم يكن الخبر الذي توفر الدواعي على نقله متواترا او لم يكن قد وجد

وجد ما يقتضي اخفاءه من تقية او خوف فانه يكون كاذبا مثل قول من قال ان بين بغداد والبصرة بلدا اكبر
منهما او ان الملك الفلاني قتل يوم الجمعة في الجامع بمشهد من خلق عظيم وكان متعلق تشريع عظيم كايجاب
صلوة سادسة ولو اقترن بذلك ما يوجب اخفاءه من تقية او خوف لم يدل على كونه كاذبا لان عدم التواتر
ليس لعدم المخبر عنه بل لوجود الصارف عن الاخبار به هنا كما يقوله اصحابنا في النص على امير المؤمنين ع بالامامة
مع تواتره عندهم وعدم تواتره عند خصومهم كما يزعمون وهل في الاخبار المروية عن النبي ص ما هو كذب
قال الاكثرون نعم لما روي عنه ص من قوله سيكذب علي فاما ان يكون هذا الخبر صادقا او كاذبا فان كان
الاول وجب وجود مطابقه من الاخبار الكاذبة فيتحقق المدعى وان كان كاذبا مع انه منسوب اليه ص
تحقق المدعى فيه والحق انه لا يدل على تحقق الكذب في الاخبار المروية عنه ع الى هذه الغاية لاحتمال صدق
هذا الخبر ومطابقه لم يوجد الى الآن لكن يجب القطع بانه لا بد من وجوده في الجملة وقد وجد في الاخبار المنسوبة
الى الرسول ص ما يستحيل صدوره منه واستدل بعضهم على ذلك بما تقدم ذكره من قوله ص سيكذب علي وقد بينا
انه غير دال على انه قد وقع الكذب عليه ولو سلم لم يلزم منه صدور ما يستحيل صدوره عنه ع لاحتمال كون الكذب
في نسبة الخبر الى الرسول ص مع كونه صادقا في نفسه وبعضهم يستدل على ذلك بما ورد عنه ع مما يدل على كونه تعالى
جسما او في جهة والله تعالى منزه عن ذلك ثم الكذب اما من جهة السلف وهم منزهون عن تعمده عند الجمهور وابراهيم
النظام جوز ذلك واورد اخبارا كثيرة توجب القدح في الصدر الاول وذكر الاصوليون لوقوع الغلط
منهم اسبابا منها ان يكون الراوي نقل الخبر بالمعنى فيبدل لفظ الرسول ع بلفظ آخر يتوهم انه بمنزلته و
ليس كذلك او انه نسي لفظ الخبر فيعبر عنه بلفظ يتحقق معناه ويفسد به ونحوها او روى الخبر عن بعض اصحاب
النبي ص ونسي ذلك فاسنده اليه ع لتوهمه انه سمعه منه لكثرة صحبته له او انه ادرك الرسول ص وهو يروي
متن الخبر ولم يذكر اسناده الى غيره فظن ان الخبر من جهته ع ولهذا كان النبي ص يستانف الحديث اذا دخل
عليه شخص ليكمل له الرواية ويؤكد ذلك ما روي انه ع قال الشؤم في ثلاثة المرأة والدار والفرس فقالت
عائشة انما قال ذلك حكاية عن غيره او ربما كان الحديث واردا على سبب وهو مقصور عليه فيصح مع
ذكر سببه ومع اهماله يوهم الخطأ كما روي انه ع قال التاجر فاجر فقالت عائشة انما قاله في تاجر دلس
واما من جهة الخلف فاسباب منها ان الملاحدة وضعوا اباطيل نسبوها الى الرسول ص لينفر الناس عن اتباعه

ومنها انه ربما كان رد الراوي جواز الكذب المؤدي الى صلاح الامر كما هو مذهب الكرامية فانهم يجوزون وضع الاخبار
الكاذبة في المذهب اذا صح عندهم ان ذلك يوجب ترويج الحق والترغيب كما وضع في ابتداء دولة بني
العباس اخبار في النص على بني العباس بالامامة قال الفصل الثالث في خبر الواحد وفيه مباحث الاول اقول لما ذكر قال
الاخبار المعلوم صدقها والمعلوم كذبها شرع في ذكر ما لا يعلم فيه احدهما على التعيين وهو على اقسام ثلثة
راجح الصدق وهو خبر العدل وراجح الكذب وهو خبر الكذوب ومساوي الطرفين وهو خبر المجهول
والاول هو خبر الواحد وهو المقصود بالبحث هنا والكلام اما في ماهيته واما في احكامه اما الاول فقد قيل
في تعريفه ما افاد الظن ونقض طردا بالقياس وغيره من الامارات وعكسا بما لم يفد الظن من اخبار الاحاد
كخبر الكذوب وغير المميز وبان الظن قد يراد في العلم كقوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يعلمون فيكون
مشتركا لا يجوز استعماله في الحد وفيه نظر اذ المراد ما افاد الظن من الاخبار لا ما افاد الظن مطلقا لان البحث انما
هو في الخبر وما لم يفد الظن من الاخبار وان كان خبر واحد لغة الا انه ليس خبر واحد بحسب الاصطلاح كما
في الاخبار المفيدة للعلم مثل خبر المعصوم واستعمال لفظ الظن في العلم لا يدل على الاشتراك وقيل
ما لم يفد العلم من الاخبار لا يدخل فيه ما لم يفد الظن منها والاولى تقييده بقولنا مع افادته الظن فان زاد
راويه على ثلثة سمي مشهورا ومستفيضا واما احكامه ففي مسائل الاولى اكثر الناس على جواز التعبد به
عقلا ومنعه ابن قبة وجماعة من المتكلمين والحق الاول لان فرض ورود التعبد به لا يلزم منه محال
في العقل وهو المراد من جواز التعبد به عقلا وجواز الكذب عليه لا يمنع من ذلك لوقوع الاجماع على التعبد
بقول المفتي والشاهد مع تطرق احتمال الكذب اليهما وهل وقع قال السيد المرتضى رضي الله عنه لا لعدم ما يدل
على ذلك من الادلة الشرعية ووقع عند ابو الحسين البصري وجماعة نعم واتفقوا على ان في الادلة السمعية ما يدل
عليه واختلفوا في دلالة الدليل العقلي عليه فقال القفال وابن سريج وابو الحسين به وانكره جماعة منهم
الشيخ ابو جعفر الطوسي منا وكثير من المعتزلة وزعموا ان الذي دل عليه السمع فقط والحق ثبوت التعبد به
سمعا وهو اختيار المصنف طاب ثراه واما ان الدليل العقلي غير دال عليه فغير معلوم لنا وجوه الاول قوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الله تعالى
الحذر باخبار الطائفة والطائفة هنا عدد لا يفيد قولهم العلم ومتى كان كذلك وجب العمل بخبر الواحد اما ايجابه تعالى

تعالى الحذر باخبار الطائفة فلانه اوجب الحذر بانذار الطائفة لان كلمة لعل للترجي المستحيل في حقه تعالى ومع تعذر حمل اللفظ
على حقيقته يتعين حمله على مجازه ولما كان الطلب لازما للترجي لكون المترجي طالبا حمل لفظ الترجي على الطلب لعدم
ظهور مجاز راجح عليه او مساو له وطلبه تعالى امره وهو الوجوب على ما تقدم والانذار الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف
والخبر المطلق داخل فيه فثبت انه تعالى اوجب الحذر عند اخبار الطائفة واما ان الطائفة هنا عبارة عن قوم
لا يحصل العلم بقولهم فلان الطائفة هنا بعض الفرقة والفرقة صادقة على الثلاثة فان كل ثلثة فرقة فالطائفة
اثنان او واحد وقول الواحد والاثنين غير مفيد للعلم قطعا واما الثاني فلان قومه لو اقدموا على فعل فرد ا
لهم راو بخبر يقتضي المنع منه فاما ان يجب عليهم تركه او لا فان وجب فهو المطلوب اذ هو المراد من وجوب العمل
بخبر الواحد واذا وجب العمل به في هذه الصورة وجب في ساير الصور لعدم القائل بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر
واجبا وهو مناف لمدلول الاية واعترض على ذلك بالمنع من كون الانذار هو الاخبار بل هو من جنس التخويف
فتحمل الاية على التخويف الحاصل من الفتوى بل هو اولى لانه تعالى اوجب التفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية فان
قلت حمله على الفتوى متعذر لوجهين احدهما انه يلزم اختصاص القوم بغير المجتهدين والمجتهدين لان المجتهد لا يجوز
له العمل بفتوى مجتهد اخر وهو غير جائز لان الاية مطلقة في وجوب انذار القوم مجتهدين كانوا او غير مجتهدين
فالتقييد خلاف الظاهر اما حمله على الرواية فانه لا يلزم منه ذلك لان الخبر كما يرد لغير المجتهد فقد يرد للمجتهد الثاني
ان من اقدم على فعل محرم كشرب النبيذ خلافا فروى له الراوي خبرا دالا على ان شارب النبيذ في النار فقد اخبره بخبر
مخوف ولا نعني بالانذار الا ذلك فيصح وقوع لفظ الانذار على الرواية وح اما ان لا يصح وقوع هذه الفتوى او
يصح فان كان الاول فقد ثبت المطلوب من كون المراد من الاية الرواية لا الفتوى وان كان الثاني لم يجز جعله
حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما خاصة للزوم الاشتراك والمجاز المخالفين للاصل فتعين كونه حقيقة
في القدر المشترك وهو الخبر المخوف مطلقا فيكون الانذار متناولا للرواية والفتوى جميعا وذلك لا يضرنا اذ
مطلوبنا كونه متناولا للرواية في الجملة قلت الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص
لفظ القوم بغير المجتهد كذلك يلزم من حمله على الرواية تخصيصه بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز للعامي الاستدلال
بالاحاديث على الاحكام ثم لا بد من الترجيح بين هذين التقييدين وهو معنا فان غير المجتهد اكثر من المجتهد

وكلما قل التقييد كان الحمل عليه اولى وعن الثاني ان حمل الانذار على القدر المشترك يوجب الاكتفاء
في القيام بالامر بالاتيان بصورة واحدة منه فالقول بكون الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى النص وفيه نظر للمنع
من الاكتفاء بذلك وانما يتحقق الاكتفاء به لو لم يكن الامر بالحذر متكررا بتكرر الانذار وهو على تقديره وهو
الواقع اتفاقا فلا وايضا فلا نسلم ان المراد بالطائفة عدد لا يفيد قولهم العلم قوله لان كل ثلثة فرقة والخارج
منها اثنان او واحد قلنا لا نسلم فانه يصدق على الثلثة في العرف انها فرقة واحدة ولا يصدق عليها انها
فرق ولانه يلزم من ذلك وجوب خروج واحد من كل ثلثة للتفقه وهو باطل اجماعا والحق انه لا يلزم من صدق
كل ثلثة فرقة صدق عكسه كليا وهو كل فرقة ثلثة كما في الجماعة وايضا فقوله ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع
فلا يجوز عوده الى كل واحدة من الطوائف لما تقدم من كون اقل الجمع ثلثة وح يكون عائدا الى مجموع
الطوائف فبلوغهم حد التواتر والجواب ان حمله على الفتوى ملزوم لتخصيص القوم بغير المجتهدين وهو خلاف
الظاهر ايضا قوله حمله على الرواية ملزوم لتخصيصه بالمجتهدين وهو خلاف الظاهر ايضا قلنا ثم لان الخبر
كما يرد للمجتهد فقد يرد لغيره وكون العامي ممنوعا من استخراج الاحكام من الاحاديث لا يلزم منه عدم انتفاعه
بها من وجوه اخر كالانزجار عن المحرمات والاقبال على الطاعات وربما كان ذلك باعثا له على الرجوع
الى المفتي او البحث او النظر الموجبين للاطلاع على معناه وكون كل ثلثة فرقة فلانه من اللغويين بل هو حقيقة
لغوية في كل واحد من الاشخاص لانها فعلة من فرق او فرق كالقطعة من قطع او قطع وانما خصصناها
في الاية بالثلاثة ليمكن خروج الطائفة منها والحاد في فرقة الثانية لامتيازهم بحسب المذهب عن غيرهم
فلذا اطلق عليهم لفظ الفرقة وان كانوا بحسب الشخص فرقا متعددة ولما دل الاجماع على عدم وجوب
خروج طائفة من كل ثلثة بقي معمولا به في الباقي قوله ضمير ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع فلا يصدق على الواحد
ولا على الاثنين قلنا يعود الى مجموع الطوائف المقابل لمجموع القوم المقتضي توزيع البعض على البعض
ولا يمكن ارادة الجميع بمعنى انذار الجميع لكل احد من القوم لقوله اذا رجعوا اليهم وانما يصح الرجوع الى
الموضع بعد الكون فيه ومعلوم ان الطائفة من كل فرقة لم تكن في غير تلك الفرقة فلا يكون رجوعها
الى كل الفرق ممكنا بل الى فرقتها المختصة واعلم انه كما يمكن ان يكون الضمير في قوله ليتفقهوا ولينذروا

ولينذروا عائدا الى النافرين كما فهمه اكثر الاصوليين فكذا يمكن ان يعود الى المتخلفين من المؤمنين بعد نفور الطوائف
منهم الى الجهاد وعليه جماعة من المفسرين ويكون تفقههم اما باستماعهم ما يتجدد من النصوص الدالة على الاحكام
المبتدأة والناسخة لما تقدم منها من الرسول صلى الله عليه وآله او بالاجتهاد او باستخراج الاحكام من ادلتها وصدر الاية دال على هذا
وهو قوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة اي الى الجهاد وقوله اذا رجعوا اليهم يحتمل ان يكون المراد به الرجوع من
السفر كما فهمه الاكثر وان يكون المراد الرجوع اليهم في الاحكام والحوادث وهو الى الفهم اقرب الثاني قوله تعالى يا ايها الذين | الثاني من ادلة حجية خبر الواحد
امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب الله تعالى التثبت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي
لازم وهو كونه خبر واحد وعرضي مفارق وهو كونه خبر فاسق والمقتضي للتثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران
فان الفسق يناسب التثبت وعدم القبول وح يمتنع كون الاول صالحا للعلية والا لوجب اسناد الحكم
اليه لحصوله قبل حصول العرضي فيحصل الحكم به قبل حصول العرضي وذلك يمنع من التعليل به لاستحالة كون
اللاحق علة للسابق فاذا اخبر العدل لم يجب التثبت لانتفاء علته فاما ان يجب الرد فيكون اسوأ حالا
من الفاسق وهو باطل قطعا او القبول وهو المطلوب وفيه نظر لمنع الحصر اذ انتفاء وجوب التثبت غير ملزوم
لاحد الوجوبين اعني وجوب الرد ووجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول وجواز التثبت ثم ان
ذلك معارض بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر مع انتفاء ما ذكرتموه من الدليل قوله الثالث ان | الثالث من ادلة الحجية
النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث رسله الى القبائل لتعليم الاحكام الشرعية مع ان المرسلين الى كل قبيلة ما كانوا عدد التواتر
ولا كانوا معصومين واذا لم يكن خبر الواحد حجة لما كان كذلك واعترض ابو الحسين بجواز كون انفاذ
الرسل الى القبائل للفتوى لا للرواية ويؤيده ذلك ان العوام والجهال فيهم اكثر من المجتهدين باضعاف
كثيرة فاحتياجهم الى المفتي اشد من احتياجهم الى الراوي ومع احتمال هذا الاحتمال لم يتم الدليل وفيه
نظر لان هذا الاحتمال يوجب كون كل واحد من المرسلين فقيها بالفارقية الفتوى ومن المعلوم خلاف
ذلك الرابع اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد فيكون العمل به حقا اما الاول فلما روي ان ابا بكر قضى | الرابع من ادلة حجية خبر الواحد
بقضية بين اثنين فاخبره بلال ان النبي صلى الله عليه وآله قضى بخلاف قضائك فنقضه وان عمر قضى في الاصابع بنصف الدية
وفصل بينها فكان يجعل في الخنصر ستة ابعرة وفي البنصر تسعة ابعرة وفي كل واحدة من الوسطى والسبابة

عشرة ابعرة وفي الابهام خمسة عشر بعيرا فلما روي ان في كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة ابعرة
رجع عن رايه وقال عمر في الجنين رحم الله امرا سمع من رسول الله ص شيئا في الجنين فقام اليه حمل بن مالك
فاخبره ان رسول الله ص قضى فيه بغرة عبد فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره وكان عمر يرى ان المراة
لا ترث من دية زوجها فاخبره الضحاك ان النبي ص كتب اليه ان نورث امراة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع
اليه وقال في المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن ابن عوف اشهد اني سمعت رسول الله ص
سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع عثمان الى خبر فريعة بنت مالك
اخت ابي سعيد الخدري لما قالت جئت رسول الله ص استاذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال عم
امكثي في بيتك حتى تنقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء فاخذ عثمان بقولها ان الحامل بان المتوفى
عنها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج نهارا اذا لم يكن لها من يقوم بحوائجها ورجع اكثر الصحابة
الى قول عائشة في الغسل من التقاء الختانين وهذه الاخبار قطرة من بحر الاخبار المعمول بها عندهم من غير انكار
من بعضهم على بعض في ذلك فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم من الاجماع وفيه نظر فان هذه الروايات اخبار
احادية فيتوقف العلم بتحقق الاجماع على قبولها من ذلك الاجماع لزم الدور الخامس دليل العقل وهو ان العمل
بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول فلان الواحد العدل اذا اخبر ان الرسول ص امر
بكذا حصل ظن انه وجد من رسول الله ص هذا الامر وعنده علم ان مخالفة رسول الله ص سبب لاستحقاق
العقاب فيحصل من ذلك الظن وذلك العلم الظن بان تارك ذلك يستحق العقاب فالعمل به مقتض لدفع
الضرر المظنون واما الثاني فلان دفع الضرر المظنون واجب بالضرورة ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة
مع امكان العمل بالراجح لاستلزامه ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لما بينهما من المنافاة ولا تركهما
كذلك فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب احتج المانعون بان خبر الواحد لا يجوز العمل به في الاصول كمعرفة الله تعالى
فكذا لا يجوز العمل به في الفروع قياسا للفروع على الاصول ولان خبر الواحد انما يفيد الظن واتباع الظن
غير جائز اما الاول فظاهر واما الثاني فلقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق
شيئا ان بعض الظن اثم والجواب عن الاول بالفرق فان المطلوب في الاصول العلم وخبر الواحد لا يفيده

لا يفيده واما الفروع فالمطلوب فيها احد الامرين اما العلم او الظن وخبر الواحد مفيد للظن قطعا وعن الثاني ان النهي
عن اتباع الظن ليس عاما لوجوب العمل به في الفتاوى والشهادات واخبار القبلة والطهارة والامور الدنيوية
اجماعا وفيه نظر فان عدم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل به في صورة معينة الا اذا علم
انها غير مندرجة تحت المنهي عنه والظن الحاصل في الامور المذكورة خارج عن المنهي عنه لتحقق الاجماع على جواز
العمل به فيبقى ما عداه في حيز الاحتمال وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن
اثم يوجب اجتناب الظن فيما لم يدل الدليل على كونه غير اثم قال البحث الثاني يجب كون الخبر راجح الصدق عند بلغ قال
السامع وانما يحصل مع عقل الراوي وبلوغه واسلامه وعدالته وضبطه الخ اقول القائلون بان خبر الواحد
حجة اعتبروا في حجيته شروطا خمسة تتعلق بالمخبر وينظمها شيء واحد وهو كونه راجح الصدق على الكذب عند
السامع الاول كونه عاقلا فان المجنون عاجز عن الضبط والاحتراز من الخلل فلا يحصل الظن بخبره الثاني
كونه بالغا فان الصبي ان لم يكن مميزا لم يكن بقوله اعتبار ولا يحصل ظن وان كان عرف عدم مؤاخذة
الشارع اياه على الكذب فلم يحصل انزجاره عنه وح لا يحصل الظن بقوله ولان عدم قبول رواية الفاسق
يستلزم اولوية عدم قبول رواية الصبي لان الفاسق يخاف الله من اقدامه على الكذب والصبي ليس كذلك
اما لو كان صبيا حال تحمل الرواية بالغا عند ادائها قبلت وهو قول الاكثر لوجود المقتضي للقبول وهو
كونه حال الاداء كاملا جامعا للشرائط المعتبرة فيه وانتفاء المانع وهو اعتقاد عدم المؤاخذة
على الكذب المستند الى الصبا الثالث الاسلام فلا يقبل رواية الكافر مطلقا سواء كان من غير اهل القبلة
كاليهود والنصارى ومنهم كالمجسمة والخوارج والغلاة عند من يكفرهم اما الاول فمجمع عليه سواء كان من
مذهبه تحريم الكذب او لم يكن وان كان ابو حنيفة قبل شهادة الذمي على مثله لانه صرح بعدم قبول
روايته فلم يكن ذلك قادحا في الاجماع ولانه فاسق لقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
فيكون مردود الرواية لما تقدم واما الثاني فقد اختلفوا فيه فقال القاضيان لا يقبل وبالغ وقال
ابو الحسين ان كان مذهبه تحريم الكذب قبلت والا فلا والحق الاول لانه مندرج تحت الاية وهي
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا لكونه فاسقا بدليل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك

هم الفاسقون فيكون مردود الرواية وعدم علمه بكونه كافرا لا يخرجه عن اسم الفسق وليس عذرا لانه ضم
جهلا الى كفر ولان في قبول روايته تنفيذ حكمه على المسلمين الى يوم القيمة فيكون ممنوعا منه واما على الكافر
الذي ليس من اهل القبلة لاشتراكهما في مطلق الكفر الذي هو مظنة الكذب احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث
قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر القائل به
والجواب المنع من المقدمتين وهما قبول اصحاب الحديث اخبار المذكورين وعلمهم بمذهبهم واعتقادهم
كفر من يقول به سلمنا هما لكن ان كان المراد جميع اصحاب الحديث بحيث يكون ذلك اجماعا منهم
منعناه وكيف وهو محل الخلاف وان كان المراد البعض لم يكن حجة واما المخالف في العقائد الذي لا تبلغ
لاحد الكفر فلا يقبل روايته عندنا لاندراجه تحت اسم الفاسق للاية المذكورة قال البحث الثالث قال بلغ
في العدالة انما تقبل رواية العدل الخ اقول هذا اشارة الى الشرط الرابع من الشرائط الخمسة السابقة اقول
وهي العدالة والمراد بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة جميعا بحيث يحصل ثقة
في نفس السامع بصدق الخبر ويعتبر فيها اجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر واجتناب بعض
الصغائر المؤذنة بدناءة النفس كالتطفيف في حبة وسرقة باقة بقل وبعض المباحات القادحة
في المروة كالاكل في الطرق ومصاحبة الاراذل والافراط في المزاح والضابط ان كل ما لا يؤمن معه
الاقدام على الكذب فاجتنابه يعتبر في العدالة اما الصغيرة نادرا فلا يقدح في العدالة اذا لم يؤذن بدناءة
النفس واذا زالت العدالة باقتراف شيء من الكبائر او الاصرار على الصغائر عادت بالتوبة وهي الندم بالخ اقول
على المعصية والعزم على ترك المعاودة اليها واختلف في الكبائر فقال بعضهم هي كل ما توعد الله تعالى الاقتراف
عليه بخصوصه كقتل النفس والزنا وقال اخرون الكبائر تسعة الشرك بالله وقتل النفس وقذف الكبائر
المحصنات والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين [illegible]
والالحاد في بيت الله الحرام اي الظلم روى ذلك ابن عمر عن النبي ص ورواه ابو هريرة عن النبي ص وزاد
عليه اكل الربا وروي عن علي عم زيادة على ذلك شرب الخمر والسرقة ولما كانت العدالة خفية لم يكن
لنا وسيلة الى معرفتها الا بظاهر الافعال الدالة عليها ثم ان ذلك يحصل من الاختبار الحاصل من الممازجة

الممازجة والمذاكرة والصحبة المتكررة خلوة وملوة ومن تزكية العدل الخبير وقوله طاب ثراه انما تقبل رواية
العدل يتضمن حكمين احدهما ايجابي وهو قبول روايته والثاني سلبي وهو عدم قبول رواية غيره لما عرفت
من كون انما للحصر ويدل عليهما قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا لكن دلالته على الثاني بنصه وعلى الاول
بفحواه واعلم ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه او لا والاول مردود الرواية اجماعا سواء كان فسقه
معلوما او مظنونا والثاني ان كان فسقه مقطوعا به لم تقبل روايته وان كان مظنونا فالاقرب انه كذلك لاندراج
كل منهما تحت اسم الفاسق فوجب التثبت في خبره للاية ولانه ضم الى فسقه جهلا وهو فسق اخر واذا
كان احد الفسقين كافيا في وجوب التثبت في الخبر فمجموعهما اولى وقال فخر الدين انه مقبول الرواية بالاتفاق
وكلام صاحب الاحكام يؤذن بان فيه اختلافا واختار قبول رواية من كان فسقه مقطوعا وهو مذهب
الشافعي حيث قال واقبل رواية اهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور
لموافقيهم خلافا للقاضي ابي بكر وقال اقبل رواية الحنفي واحده في النبيذ واحتج فخر الدين بان ظن
صدقه راجح والعمل عند الظن واجب والمعارض المجمع عليه منتف فيجب العمل به والجواب المنع من وجوب العمل
بالظن مطلقا خصوصا مع تحقق المانع من القبول وهو الفسق واما المجهول الحال في العدالة والفسق اذا كان
معلوم الاسلام فالاكثر على عدم قبول روايته وهو مذهب اصحابنا والشافعي وقال ابو حنيفة يقبل لنا وجوه
الاول ان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق من عرفنا
عدالته لقوة الظن في خبره فيبقى في المجهول على الاصل الثاني ان عدم الفسق شرط لجواز قبول الرواية لما عرفت
من وجوب التثبت عند خبر الفاسق فالجهل بحاله لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز قبول روايته معلوما لان
الجهل بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط الثالث اجماع الصحابة على رد خبر المجهول فان عليا عم رد خبر الاشجعي في المفوضة
وكان يحلف الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل قول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت
ورد عمر ايضا خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله ص يقول اذا استاذن احدكم
على صاحبه ثلاثا فلم ياذن له فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري احتج ابو حنيفة باجماع المسلمين على
قبول قول المسلم في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية وكونه على طهارة وجهة القبلة للاعمى وان كان

مجهول فيقبل قوله في غيره ولان الامر بالتثبت معلق على الفسق مشروط به والمعلق على الشرط يعدم عند عدمه
كما تقرر فاذا لم يعلم تحقق الفسق لم يجب التثبت والجواب عن الاول المنع من الملازمة فانه لا يلزم من قبول
قول المجهول في هذه الامور الناقصة الجزئية قبول قوله في المناصب الجليلة والامور الكلية فان الرواية تستلزم
شرعا عاما وحكما كليا ولان تلك الامور الجزئية مما تعم بها البلوى واعتبار العدالة في المخبر بها حرج ومشقة فكان
منفيا بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف الرواية ولان قول الفاسق مقبول في كثير منها اتفاقا مع
عدم قبول روايته فيرتفع ما وعن الثاني ان الفسق لما كان علة لوجوب التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم
انتفاء وجوب التثبت الذي هو معلوله وقبل العلم بنفي الفسق لا يكون انتفاء وجوب التثبت معلوما وفيه نظر
فان التثبت انما يجب مع ظهور الفسق لا عند احتماله والا لوجب التثبت عند اخبار العدل الذي ليس بمعصوم
لتحقق احتمال فسقه في نفس الامر وفسق المجهول حال المعلوم اسلامه ليس ظاهرا بل الظاهر عدالته لان اعتقاده
دين الاسلام مما يزجره عن الفسق غالبا اذا عرفت هذا فاعلم ان الشرط الخامس هو كون الراوي ضابطا لا يغلب
على ذكره الاشياء المعلومة له على نسيانه اياها فلو كان بحيث لا يضبط الاحاديث ولا يفرق بين مزايا الالفاظ ولا
يتمكن من حفظها بعضها لم تقبل روايته وكذا لو كان مختل الطبع بحيث يغلب عليه النسيان والذهول والسهو والغفول
لانه لا يحصل عن خبره ظن غالب بل ولا ظن مطلقا فوجب اطراح خبره قال البحث الرابع في الجرح والتعديل الخ
اقول لما بين ان العدالة شرط في قبول الرواية انها تعلم تارة بالاختبار وتارة بالاخبار وقد تقدم الاول والثاني
وهو التزكية والفسق المانع من قبول الشهادة كذلك والاخبار به يسمى جرحا فشرع هنا في مسائل من احكام
التزكية والجرح الاولى شرط بعضهم العدد في المزكي والجارح في الرواية والشهادة معا محتجا بالاحتياط وقال القاضي ابو بكر
لا يعتبر العدد فيهما غير ان الاحوط اعتباره في الشهادة واعتبره آخرون في الشهادة دون الرواية وهو الاظهر اما
اعتباره في الشهادة واعتبره آخرون في الشهادة دون الرواية وهو الاظهر اما اعتباره في الشهادة فللاحتياط
حتى ان بعضهم ذهب الى ان مزكي شهود الزنا يشترط كونهم اربعة ولان الظن الحاصل بهما يجب العمل به اتفاقا
والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك لفقد ما يدل على تسويغه مع قيام ما يدل على ان بعض الظن اثم وذلك البعض
غير معين فجاز كون ما يحصل بتزكية الواحد وجرحه منه واما عدم اعتباره في الرواية فلان العدالة شرط القبول

ثبول الرواية التي يقبل فيها الواحد فتكون اولى بقبول الواحد منها لان طريق ثبوت الاصل اقوى من طريق ثبوت
شرطه كما في الاحصان الذي هو شرط تاثير الزنا في الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل اعني الزنا لا يثبت الا باربعة
اذا تقرر هذا فاعلم انه تقبل تزكية العبد والمرأة كما تقبل روايتهما الثانية اختلفوا في انه هل يجب ذكر السبب
في التعديل والجرح فذهب الشافعي الى اعتباره في الثاني دون الاول للاختلاف في المذاهب في الاحكام الشرعية فربما
جرح بما ليس جارحا وعكس آخرون واوجبوا ذكر السبب في العدالة دون الجرح لان مطلق الجرح كاف في ابطال
الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر منها فلا بد من
ذكر السبب وقال آخرون هو معتبر فيهما اخذا بالجامع من كلام الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب
فيهما لانه ان لم يكن من اهل البصائر بهذا الشأن لم يصلح للتزكية وان كان منهم لم يكن للسؤال والاستفسار معنى
وهذا احق ان كان مذهبه موافقا لمذهب الحاكم او المجتهد والا وجب الاستفسار لجواز جرحه بما لا يوجب
الجرح عند الحاكم كما لو قال الشافعي هو فاسق بحيث بنى منه على انه شرب النبيذ مع كون الحاكم حنفيا او قال
الحنفي هو عدل مع علمه بشربه النبيذ وكون الحاكم شافعيا الثالثة اذا تعارض الجارح والمعدل بان يقول
احد العدلين هو عدل ويقول الاخر هو فاسق فان امكن الجمع بان يكون الجارح مطلعا من احواله على
ما لم يطلع عليه المعدل قدم الجرح وان لم يمكن كما لو صرح احدهما بما صرح الاخر في المعدل بنفيه وجب الترجيح
فان كان احدهما اتقى او اورع او اشد ضبطا او اختص بغير ذلك مما يوجب ترجيح خبره عمل على الراجح
والقي المرجوح والا وجب الوقف الرابعة للتزكية مراتب اعلاها الحكم بشهادته لان كل ما يعتبر في قبول
الرواية من البلوغ والعقل والايمان والعدالة والضبط فهو معتبر في الشهادة وقد يعتبر في الشهادة امور
اخر كالحرية والذكورة والبصر الثانية ان يقول هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا ولم يذكر السبب
وكان عارفا بشروط العدالة واسبابها كما تقدم الا انه يكون اخفض من ذكر السبب الثالثة
ان يروي عنه خبرا وقد اختلف في انه هل يكون ذلك تعديلا ام لا والحق انه اذا عرف انه لا يروي الا عن
الثقات اما من عادته او تصريح قوله كان ذلك تعديلا والا فلا لان عادة كثير من السلف الرواية
عن العدل وغيره الرابعة ان يعمل بروايته اي بالحكم الذي تضمنته روايته اذا علم انه انما عمل بالحكم

هو الموفق المعين

بالمذكور للرواية المذكورة وانما كان ذلك تعديلا لانه لو لم يكن عدلا عنده لكان هو فاسقا وهذا ان قلنا بالمنع من
العمل برواية المجهول اما لو جوزناه لم يكن تعديلا ولو احتمل استناده في ذلك الحكم الى الاحتياط او غيره ا ورواية
اخرى لم يكن تعديلا المسئلة الخامسة ترك الحكم بشهادة الشاهد ليس جرحا بما يوجب رد الرواية لان الرواية
والشهادة تشتركان في اعتبار الشرائط الاربعة اعني البلوغ والعقل والاسلام والعدالة وتختص الشهادة
باعتبار امور ستة غير معتبرة في الرواية وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة والصداقة
للاتفاق على قبول رواية العبد والمرأة والعدو عن عدوه وغيره والصديق عن صديقه وغيره واما البصر
فليس شرطا للرواية لان الصحابة رووا عن زوجات النبي صلعم اخبارا كثيرة وهم في حقهن كالضرير لتحريم نظرهم
الى ما وحينئذ لا يكون ترك الحكم بالشهادة ملزوما لعدم قبول الرواية لجواز استناده الى فقد احد الامور الستة
المذكورة المعتبرة في الشهادة خاصة مع تحقق الامور الاربعة المعتبرة فيها وفي الرواية جميعا واعلم ان
كون كل واحد من الامور الستة المذكورة شرطا لقبول الشهادة ليس عاما في كل شهادة الا الحرية عند من
يرد شهادة العبد مطلقا واما عند من يرد قبول شهادته على مولاه دون ما دونه فلا تكون عنده
شرطا في مطلق الشهادة واما الذكورة فليست شرطا فيما تقبل فيه شهادة كعيوبهن وميراث المستهل وغير
ذلك واما البصر فليس شرطا في الشهادة بما لا يفتقر العلم به الى المشاهدة كالعقود والايقاعات والعدد غير معتبرة
عند بعض الفقهاء في الشهادة بهلال رمضان وانتفاء العداوة غير شرط في الشهادة للعدو وغيره ولا
في الشهادة على غيره وانتفاء الصداقة ليست شرطا في الشهادة على الصديق وغيره لغيره ولا في الشهادة له عند
الاكثر قال البحث الخامس فيما ظن انه شرط وليس كذلك لا يشترط في الرواية تعدد الراوي الخ اقول هذه
امور ذهب قوم الى انها شروط لقبول رواية الراوي وليست كذلك فمنها العدد قال ابو علي الجبائي
لا يقبل في الرواية الا عدلان واما رواية العدل الواحد فهي غير مقبولة ما لم يعضدها ظاهر او عمل بعض الصحابة
او اجتهاد او يكون الحديث مشتهرا فيهم وحكى القاضي عبد الجبار عنه انه لا يقبل في الزنا الا اربعة كالشهادة
والحق خلافه لان الصحابة عملوا على خبر الواحد العدل مطلقا كما سبق تقريره احتج الخصم بقياس الرواية على
الشهادة بل اعتبار العدد في الرواية اولى لانها تقتضي شرعا عاما وحكما كليا بخلاف الشهادة ولان الدليل

الدليل نفى العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به في خبر العدلين لقوة الظن
واعتبار الشارع اياه في الشهادة فيبقى في غيره على اصل المنع والجواب عن الاول انه منقوض بالحرية
والذكورة وغيرهما من الامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية وعن الثاني ان الله تعالى امر بالتمسك
بخبر الواحد كما تقدم وح يكون التمسك به معلوما لا مظنونا فلا يندرج تحت النهي عن العمل بالظن ومنها
تصديق الاصل وهو غير شرط في قبول رواية الفرع نعم يشترط عدم تكذيبه الفرع وبين التصديق
والتكذيب واسطة وهي السكوت والنكول اما الاول فلوجود المقتضي للعمل بالرواية من دونه وهو خبر العدل
السالم عن معارضة تكذيب الاصل فاشبه موت الاصل او جنونه واما الثاني فلكون تكذيبه الفرع ملزوما
لكذب احدهما المراد التكذيب في الرواية وذلك موجب لعدم قبولها ومنها فقه الراوي وليس شرطا ولو
وافقت روايته القياس وخالفته خلافا لابي حنيفة في الثاني لعموم الدليل الدال على قبول رواية العدل
الفقيه وغيره مع موافقة القياس ومخالفته ولان الحجة انما هي في قول الرسول صلعم وح لا فرق بين
كون ناقله فقيها او غير فقيه ولقوله عم نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب
حامل فقه ليس بفقيه احتج المخالف بان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد كما تقدم خالفناه فيما اذا كان
الراوي فقيها لان الاعتماد على روايته اوثق فيبقى في غيره على الاصل والجواب ما مر من قيام الدليل
على وجوب العمل بخبر الواحد العدل مطلقا ومنها علم الراوي بالعربية ومعنى الخبر وليس ذلك شرطا لان الحجة
انما هي في قول الرسول عم لا في قول الراوي والاعجمي وجاهل معنى الخبر يمكنهما حفظ قول الرسول كما
يمكنهما حفظ القرآن العزيز ومنها تعدد الرواية وليس ذلك شرطا فلو لم يرو الا
خبرا واحدا قبل لعموم الدليل الدال على قبول خبر الواحد العدل اما لو كثر من الحديث مع قلة مخالطته
اهله فان كان بحيث يضبط مثل ما رواه في مثل زمانه ومخالطه ارباب الحديث قبلت روايته
والا توجه الطعن على رواياته ومنها كون الراوي معروف النسب وهو غير شرط فتقبل روايته
مع تحقق شرائط القبول وان كان نسبه مجهولا لشمول دليل وجوب قبول خبر الواحد العدل
معروف النسب ومجهوله نعم لو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما معدل بالاخر لم تقبل روايته

لاحتمال كونه هو المجروح وهذا اذا كان مترددا بينهما ولو كان باحدهما اشهر من الآخر وهو معدل بالاشهر قبلت
روايته لحصول الظن بعدالته ح وهذا انما يتاتى اذا كان له مشارك في احد اللقبين ولو كانا مختصين به او علم انه (الاسمين)
مراد من كل منهما قدم الجرح على التعديل لو تعارضا كما تقدم ولو كان له مشارك في الاسم الذي جرح به خاصة لم يقدح في
العدالة لاحتمال كون المجروح مشاركه ولو كان له مشارك فيهما كان مجهول العدالة والتوقف متحقق في نسبة الاسمين
اليه والى مشاركه قال البحث الثاني في التعارض بينه وبين الدليل القطعي الخ اقول لما ذكر شرائط قبول خبر الواحد (قال اقول)
الراجعة الى الراوي ذكر ما يرجع الى متن الرواية منها وذلك امور الاول عدم المعارض فاعلم ان المتعارضين
هما اللذان لا يمكن الجمع بين مدلوليهما اما بان يكون احدهما نقيض الآخر من الحيثية التي اعتبرتها مطابقة كما
لو قال صل في الوقت الفلاني فرضا ثم قال لا تصل في ذلك الوقت فرضا او التزاما كما لو قال طف في ذلك الوقت او صل
فيه نفلا اذا تقرر هذا فاعلم ان الدليل القاطع المعارض لخبر الواحد ان كان عقليا فاما ان يقبل الخبر التاويل ولو
ببعد الوجوه اولا فان كان الاول اولناه ولم نحكم برده وان كان الثاني قطعنا بكذبه لان الدليل العقلي لا يحتمل النقيض
فاذا كان خبر الواحد غير محتمل للنقيض في دلالته وهو محتمل للنقيض في متنه لما عرفت من عدم افادة خبر الواحد
العلم وجب القطع بوقوع ذلك المحتمل والا لزم الكذب على الشارع وانه مح وان كان سمعيا وهو منحصر في الكتاب
والسنة المتواترة والاجماع فقد قيل انه غير ممتنع ان يقول الله تعالى امرتكم بالعمل بالكتاب والسنة المتواترة
والاجماع بشرط الا يرد خبر واحد على مناقضته فان ورد فاعملوا بالخبر لا بهذه الادلة القطعية لكن الاجماع
دل على نفي هذا المحتمل وفيه نظر فان ذلك يخرج الادلة المذكورة عن كونها قطعية لان احتمال ورود الخبر الدال
على مناقضتها ثابت اللهم الا ان يكون المراد بذلك كونها قطعية لا في دلالتها فح اما ان لا يكون احدهما قابلا
للتاويل او يكون والاول لا يتصور فيه العمل بالقطعي والقطع بكذب خبر الواحد والا لزم البداء واما الثاني فان
كان القابل للتاويل هو القطعي خاصة اول وطرح خبر الواحد لان فيه جمعا بين الدليلين كما تقدم في باب التخصيص
وبالعكس يعمل بالقطعي وكذا لو كان كل منهما قابلا للتاويل لان كل واحد من الادلة القطعية مساو لخبر الواحد
في كون دلالته ظنية واختصت هي بمزيد القوة من حيث ان متنها قطعي وجب تقديمها عليه ولو عارضه دليل
ظني فان كان خبرا مثله كان الحكم فيه كما يأتي في باب الترجيح وان كان قياسا عمل بالخبر لان القياس ليس حجة

حجة عندنا مع عدم المعارض فكيف مع وجوده نعم لو كان القياس منصوص العلة كان حجة عند المعتزلة طاب ثراه وموافقيه
وح اما ان يكون الخبر مقتضيا لتخصيص القياس او بالعكس او يتنافيا بالكلية فان كان الاول وجب الجمع بينهما عند
مجوز تخصيص العلة وعند غيرهم يجري مجرى ما لو تنافيا بالكلية ولو كان الثاني جمع بينهما لان تخصيص عموم الكتاب
والسنة المتواترة بالقياس المذكور جائز فتخصيص خبر الواحد به اولى بالجواز وان كان الثالث فان كان اصل
القياس ثابتا بذلك الخبر عمل بالخبر وقدم على القياس وفاقا وان كان ثابتا بغيره فان كانت مقدمات القياس
من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالوصف المخصوص وثبوت ذلك الوصف في الفرع كلها قطعية قدم على
الخبر لان الحكم الثابت بالقياس المذكور ح قطعي فلا يعارضه خبر الواحد المفيد للظن وان كانت باجمعها ظنية
قدم الخبر لقلة ما يتوقف عليه من الظنون والحق اعتبار الترجيح لاحتمال توقف الخبر على مقدمات ظنية
زائدة على مقدمات القياس ولو عارضه فعل الرسول ص بان روي انه ع فعل فعلا ينافي مقتضى الخبر وكان الخبر
متناولا له وثبت التاسي به في تلك الواقعة فان امكن تخصيص احدهما بالآخر خص
به والا فان كان احدهما متواترا والآخر احادا قدم المتواتر لكونه قطعيا وان لم يتفاوتا في ذلك وجب
الترجيح بينهما والعمل بالراجح منهما اما في متنه او في دلالته على الحكم وان لم يكن الخبر متناولا له ع او لم يثبت
به التاسي في ذلك الفعل لم يتحقق التعارض وعمل اكثر الامة بخلاف مدلول الخبر لا يوجب رده لانهم بعض
الامة فلا يكون قولهم بمجرده حجة نعم ذلك معدود من المرجحات المعارضة بمعنى انه لو كان هناك خبر واحد
دل على ما عمل عليه الاكثر ترجح على الاول لان عدول الاكثر عن ذلك الخبر وعملهم بمقتضى منافيه لا يكون
غالبا الا لاطلاعهم على ما يوجب ذلك من المرجحات اما لو كان مذهب الراوي منافيا لمدلول روايته فالحق
انه لا يقدح فيها لاحتمال استناده في مذهبه الى ما ظنه دليلا وليس بدليل عليه وقد تقدم ذلك في باب التخصيص
ولو كان خبر الواحد مقتضيا للعلم بشيء فان كان التكليف به شاملا لمن لم يسمعه وكان في الادلة
القطعية ما يدل عليه جاز ولم يقدح ذلك في الخبر لاحتمال ان يكون ع قاله واقتصر على اسماعه احاد الناس
واقتصر في غيرهم على الدليل القطعي الدال عليه وان لم يكن في الادلة القطعية ما يدل عليه قدح ذلك
في صحة الخبر ووجب رده سواء اقتضى عملا او لا لانه لما لم يفد العلم لم يوجب معرفته مع تضمنه تكليف الجميع

به لزم تكليف ما لا يطاق اما لو كان التكليف به مقصورا على من سمعه لم يقدح ذلك فيه لافادة قولهم اياهم
العلم ولو اقتضى العمل خاصة قبل وان عمت به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة
في غسل اليدين عند القيام من النوم خلافا للحنفية لنا ادلة وجوب العمل بخبر الواحد عامة فيما تعم به البلوى وغيره
ورجوع الصحابة الى العمل به فيما تعم به البلوى لرجوعهم الى خبر عائشة في التقاء الختانين وعمل ابو بكر على خبر المغيرة في توريث
الجدة السدس حيث قال لها ما اجد لك في كتاب الله شيئا فقال له المغيرة ان رسول الله ص اطعمها السدس ورجوعهم
في احكام القيء والرعاف والقهقهة في الصلوة ووجوب الوتر الى اخبار الاحاد وقبول الحنفية اخبار الاحاد فيما تعم
منه بهم احتجوا بانه لو كان صحيحا لاشاعه الرسول ع ولو وجب نقله على جهة التواتر حذرا من ان لا يصل الى من كلف
به فلا يكون قادرا على العمل به ولو فعل ع ذلك لنقل متواترا لتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل كذلك علم كذبه و
الجواب المنع من وجوب اشاعة الرسول ع اياه وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق العلم او ايجاب العمل به على
كل حال اما اذا لم يتضمن علما او كان ايجابه مشروطا ببلوغه الى المكلف فلا محذور ولا يستلزم عدم تبليغ التكليف
بغير المقدور مع انه معارض بما لا يعم به البلوى فان تجويز عدم وصول الحكم الى المكلف به قائم مع ان ذلك جائز عنده
وغير قادح في الخبر فان اعتذر بان التكليف هنا مشروط بان يبلغ المكلف ذلك قلنا وكذا فيما يعم به البلوى
قال البحث الرابع في كيفية الرواية اعلى المراتب قول الصحابي سمعت رسول الله ص يقول او اخبرني او
اخبرنا او حدثني او شافهني ثم قال رسول الله ص كذا الخ اقول لما ذكر الامور الراجعة الى متن الرواية شرع في ذكر
ما يرجع الى لفظها واعلم ان الراوي عن النبي ص قد يكون صحابيا وقد لا يكون والمراد من الصحابي من رأى النبي ص
وصحبه ولو ساعة واحدة سواء اختص به اختصاص المصحوب او لا وسواء روى عنه او لا لانه مأخوذ من
الصحبة المشتركة بين طويل المدة وقصيرها وبين من روى عنه ومن لا يروي ويصح لها القسمة الى هذه
الاقسام ولانه لو حلف لا يصحب فلانا حنث بمصاحبة لحظة واحدة ولصدق قاسم سلب القيود المذكورة
وقال قوم انما يطلق الصحابي على من رأى النبي ص اذا اختص به اختصاص المصحوب وطالت مدته وان لم يرو عنه
وشرط آخرون في صدقه اخذ العلم عنه والنزاع في ذلك لفظي ومراتب الفاظ الصحابي في الرواية سبع الاول
وهو اعلاها ان يقول سمعت رسول الله ص يقول كذا او اخبرني او حدثني او شافهني الثانية ان يقول قال

قال رسول الله ص كذا وانما كانت هذه ادون من الاولى لان في الاولى تصريحا بانه روى عن النبي ص بلا واسطة
وفي الثانية يحتمل التوسط لان كثيرا ما يقول الواحد قال رسول الله ص اعتمادا على ما نقل اليه عنه ص لكن
اذا صدر ذلك من الصحابي كان ظاهرا في سماعه عن الرسول ص ويكون حجة عند الاكثر وقال القاضي ابو بكر لا يحكم
بذلك لتردده بين سماعه من الرسول ص ومن غيره وبتقدير سماعه من غيره فتحكم بعدالة كل احد من
الصحابة يجعل حكمه حكم المسموع من الرسول ص وفيه نظر لجواز رواية الصحابي عن صحابي آخر بواسطة غير صحابي ومع
اجراء الصحابة مجرى غيرهم في احتمال الطعن في العدالة وعدمها يجعل حكمه حكم المرسل الثالثة ان يقول امر النبي ص بكذا
او نهى عن كذا وانما كانت هذه ادون من الثانية لان فيها مع احتمال التوسط احتمالا آخر وهو توهم ما ليس
بامر ونهي امرا او نهيا لاختلاف الناس في صيغ الامر والنهي وشرائطهما ولهذا اختلفوا في حجيته والاكثرون
على انه حجة لان الظاهر من حال الراوي انه لا يطلق هذه اللفظة الا مع تيقنه مراد الرسول ع من لفظه واعترض
بجواز اكتفائه بظنه ذلك فان قيل هذه الصيغة حجة ولو اطلقها الراوي بمجرد ظنه خلاف ذلك كان ايجابا
على الناس ما لا يكون واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته قلنا هذا دور لانه لا يمكنهم الحكم بان الراوي ما اطلق
هذه اللفظة الا بعد علمه بمراد الرسول ص الا اذا علموا انه حجة وانما يتم كونه حجة بذلك فيدور وايضا فقوله امر
الرسول ع بكذا ليس فيه ما يدل على ان المامور به كل المكلفين او بعضهم وهذا امر بذلك الفعل دائما فلا يكون
بمجرده حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على العموم مثل قوله ص حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وما جرى مجراه الرابعة
ان يقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب كذا او ابيح كذا او حرم وهذا دون من الثالثة لان كل
ما ذكر من الاحتمالات في الثالثة فهو حاصل هنا ويزيد عليه احتمال آخر وهو كون الآمر والناهي والموجب
والمبيح والمحرم غير الرسول ص وهل ذلك حجة قال الشافعي نعم لانه يفيد ان الآمر والناهي هو الرسول ص ظاهرا
فان من التزم طاعة رئيس وقال امرنا بكذا او نهينا عن كذا فهم منه امر ذلك الرئيس ونهيه ولان
غرض الصحابي ان يعلمنا الشرع فيجب حمله على الشارع دون غيره ولا يحمل على امر الله تعالى لانه ظاهر للكل فلا يستفاد
من قول الصحابي ولا على امر جماعة الامة لان الصحابي منهم وهو لا يامر نفسه وفيه نظر فان امر الله تعالى انما
يكون ظاهرا للكل اذا كان صريحا مثل قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا اما ما يكون مستفادا من فحوى
يفتقر دلالته على الامر الى بحث وتامل فلا ولا يلزم من كون الامر مجموع الامة الذين يعتبر قولهم في الاجماع كونه

آمر النفس لاحتمال كونه عاميا لا يعتبر قوله في الاجماع ويمنع انحصار غرض الصحابي في تعليمنا الشرع الخامسة
ان يقول من السنة كذا وهو اخفض من الرابعة لاحتمال كون السنة غير سنة الرسول صلى الله عليه وسلم فان السنة لغة
الطريقة من غير تخصيص بشخص دون غيره ولقوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة
ولهذا ذهب الكرخي الى ان هذه الصيغ ليست حجة والاكثر على انها حجة للوجهين المتقدم ذكرهما في الرابعة وبما
ذكرتموه وان كان محتملا وموافقا للوضع اللغوي فهو لا يمنع من كون اللفظ ظاهرا في سنة الرسول صلى الله عليه وسلم للقرينة
والعرف الطارئ السادسة ان يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم كذا او كذا قال قوم هو حجة لان الاظهر انه سمع منه واخرون
جوزوا ان يكون قد اخبره مخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو لم يسمعه فلا يكون حجة السابعة ان يقول كنا نفعل كذا وهذه
بمجرده ليس بحجة ما لم ينضم اليه ما يدل على انه يريد بذلك ان يعلمنا شرعا فحينئذ يكون ذلك محمولا على انهم كانوا
يفعلون ذلك في عهده عليه السلام مع علمه بذلك وتقريرهم عليه ولا يخفى كون هذه الصيغة ادون مما تقدمها
واما غير الصحابي ففي مراتب الفاظ روايته سبع ايضا الاولى ان يقول الراوي حدثني او اخبرني فلان او
سمعت فلانا فانه اعلى مع يلزم العمل بهذا الخبر ولا يسوغ للراوي ذلك الا ان يكون فلان الراوي تكلم بذلك
وقصد اسماعه اياه خاصة او قصد اسماع جماعة هو احدهم ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا ولا اجمالا
فلم يكن له ان يقول حدثني ولا اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره فلو قال ذلك كان كاذبا بل يقول
سمعته يحدث فلانا بكذا الثانية ان يقول الراوي للشيخ هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم
او يقول بعد الفراغ من قراءة الحديث عليه الامر كما قرئ علي وهنا يلزم الراوي مع العمل بالخبر وله ان يقول
حدثني او اخبرني وسمعت فلانا الا ترى انه لا فرق في الشهادة على البيع بين قول البائع بعت وبين ان يقرأ
عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ علي الثالثة ان يكتب الى غيره اني سمعت كذا من فلان ثم
فللمكتوب اليه العمل بكتابه اذا علم انه كتبه وانه كتب ما فيه عن قصد وتفطن ولو غلبت على ظنه
ذلك جاز ايضا لان النبي صلى الله عليه وسلم كان ينفذ الكتب الى البلاد النائية عنه وكذا الائمة ولا يجوز للمكتوب
اليه ان يقول حدثني ولا سمعته ويجوز ان يقول اخبرني لان من كتب الى غيره كتابا يعرفه امرا من الامور يجوز
ان يقول لغيره اخبرني فلان بكذا الرابعة ان يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير باصبعه او براسه اشارة دالة
على معنى نعم فالاشارة هنا كالعبارة في وجوب العمل بالخبر ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعته لانه لم

لم يسمع منه شيئا وان قلت كيف جاز في صورة المكاتبة ان يقول اخبرني ولم يجز ههنا مع انه يتطرق من الاحتمالات
في الكتابة ما لا يتطرق الى الاشارة قلت لفظة الخبر حقيقة في اللفظ المحتمل للصدق والكذب والكتابة موضوعة
للالفاظ فصح اطلاق الخبر على الكتابة مجازا وليس كذلك الاشارة لانها لا يدل على لفظ اصلا بل على معنى الكتابة
ان يقرأ عليه حدثك فلان كذا فلا ينكر ولا يقر بعبارة ولا اشارة بل يسكت فان غلب على الظن انه
لا يسكت الا اذا كان الامر كما قرئ عليه والا كان ينكره لزم السامع العمل به لحصول ظن انه قول الرسول صلى الله عليه وسلم
والعمل بالظن واجب وهل يتسلط بذلك على الرواية عنه قال عامة الفقهاء نعم واكثر المتكلمين وقال
بعض المحدثين ليس له ان يقول اخبرني مطلق بل يقيده بقوله قراءة عليه لان الاطلاق يؤذن بنطق الشيخ
والواقع انه لم ينطق فيكون كذبا وكذا لو قال الراوي بعد ان قرأ الحديث على الشيخ ارويه عنك فيقول نعم
احتج الفقهاء بان الاخبار في اصل اللغة لافادة العلم وهذه السكوت افاد الراوي العلم بان المسموع كلام
النبي صلى الله عليه وسلم فوجب ان يكون اخبارا لتحقق المعنى فيه والمراد بالعلم ههنا ما هو اعم من مفهومه بحيث يندرج فيه
الظن وايضا فان لكل قوم اصطلاحا في وضع الفاظ مخصوصة لمعان مخصوصة اما بان نقلوها
عن موضوعاتها اللغوية اليها او بان استعملوها في تلك المعاني على سبيل التجوز ثم شاع ذلك التجوز
ولفظة اخبرني وحدثني في هذا الباب فان السكوت المذكور لما شابه الاخبار في افادة الظن والمشابهة
احد وجوه التجوز جاز اطلاق لفظ الاخبار عليه مجازا ثم اشتهر عرف المحدثين عليه واحتج المتكلمون
بانه لم يسمع من الراوي شيئا فقوله اخبرني او حدثني يكون كذبا وجوابه معلوم مما تقدم فانه انما يكون
كذبا ان لو اراد بالاخبار والحديث حقيقة اللغوية اما اذا اراد ما هو متعارف عند المحدثين فلا
السادسة المناولة وهو ان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون
محدثا ويكون للغير ان يرويه عنه سواء قال اروه عني او لم يقل اما لو قال حدث عني هذا الخبر ولم يقل قد
سمعته فانه لا يكون محدثا وانما اجاز له التحدث فليس له ان يحدث عنه لانه يكون حينئذ كاذبا واذا سمع نسخة
من كتاب مشهور فليس له ان يشير الى نسخة اخرى من نسخة ويقول سمعت هذا لان النسخ تتفاوت واختلاف
اللهم الا ان يعلم انهما متفقتان لا تفاوت بينهما في شيء السابعة الاجازة وهي ان يقول الشيخ

لغيره قد اجزت لك ان تروي ما صح عندك من احاديثي فظاهره يقتضي ان الشيخ اباح له التحدث عنه بما لم يحدثه به وذلك
يقتضي اباحة الكذب الا انه جرى مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته فارووه عني البحث الخامس
في المرسل الاكثرون على عدم قبوله الخ اكثر الناس على قبول الخبر المرسل وصورته ان يقول العدل الذي لم ير
الرسول صلى الله عليه وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وهو قول ابي حنيفة ومالك واحمد في اشهر الروايتين وجماهير المعتزلة ومنقول
عن محمد بن خالد البرقي قدماء الامامية وذهب المحققون الى عدم قبوله وشرط الشافعي في قبوله احد امور
سبعة كون الراوي صحابيا او يسنده مرسل اخر او يسنده غير مرسله او يرسله غيره ويكون رجال احدهما
رجال الاخر ويعضده قول صحابي او قول اكثر العلماء او يعلم ان الراوي لو نص على الواسطة لما نص الا على عدل
يسوغ قبول خبره قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه المثابة ومن هذا
حاله احببت قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل ووافقه على ذلك
ابو بكر وجماعة من الفقهاء واختار المصنف كابن شراه المنع من كونه حجة ما لم يعلم انه لا يرسل الا عن عدل كمراسيل
محمد بن ابي عمير من الامامية واحتج على ذلك بان عدالة الاصل اعني الواسطة بينه وبين الرسول صلى الله عليه وسلم مجهولة لنا
ومتى كان كذلك لم تقبل روايته اما الاولى فلان عينه غير معلومة لنا وصفته اعني عدالته اولى ان لا يكون
معلومة لنا ولانا لا نعلم من صفاته الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا اذ العدل قد يروي عن العدل
وغيره وعمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عينه له بعد كره من غير تعيينه لم يكن عدلا لجواز خفاء حاله
عنه وعدم معرفته بفسق الواسطة لو نافته واما الثانية فلما تقدم في عدم قبول رواية المجهول من
كون العدالة شرطا في قبول الرواية احتج ابو حنيفة وموافقوه بوجوه الاول ان العدل لا يجوز ان يقول
قال الرسول صلى الله عليه وسلم الا وله ذلك وانما يكون له ذلك اذا علم او غلب على ظنه ان الرسول صلى الله عليه وسلم قاله اذ لو ظن
عدم قول النبي صلى الله عليه وسلم عليه واله ذلك او شك فيه لم يحل له النقل الجازم لما فيه من التدليس على السامعين
وح يكون اطلاقه هذا القول متضمنا لظنه او علمه عدالة الواسطة فيكون تعديلا لها الثاني ان علة التثبت
الفسق لما تقدم وهو منتفية ظاهر الدم علمها واصالة بقائها على العدم فينتفي التثبت والا لتحقق
الحكم مع ارتفاع الحكم العلة واذا انتفى التثبت وجب القبول لما تقدم الثالث لو لم تقبل المراسيل

المراسيل لم يقبل ما يجوز كونه مرسلا وكان اذا قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يصرح بانه رواه عنه بغير
واسطة او بواسطة عدل وذلك يوجب سقوط الاحاديث المعنعنة مع عدم التنصيص على انتفاء الواسطة وعلى
عدالتها وهو باطل اتفاقا والجواب عن الاول ان الفرع اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد اتى بالصيغة
المقتضية للجزم فيكون القول المذكور قول الرسول صلى الله عليه وسلم والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب وذلك
يقدح في عدالة الراوي سواء روى عن عدل او عن غيره فوجب صرف اللفظ عن ظاهره باضمار يزيل
المفسدة المذكورة وليس اضمار الظن بحيث يصير تقدير الكلام اظن انه قال اولى من اضمار سمعت انه قال
ومعلوم انه لو صرح بذلك بان يكون سمع انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن تعديلا وفاقا فكذا اذا لم يصرح وفيه نظر للمنع
من عدم الاولوية فان الذهن يتبادر الى فهم المعنى الاول دون الثاني ولانه لو كان المعنى المراد سمعت انه قال
بل جاز ان يخبر بما علم انتفاؤه عن الرسول صلى الله عليه وسلم اذا سمع الاخبار به عنه وايضا لا نسلم انه مع تقدير اضمار الظن
يكون تعديلا لان الظن قد يحصل من اخبار الفاسق ولا يجوز العمل به اجماعا وعن الثاني ان انتفاء علة
التثبت اعني الفسق لا يعلم الا بثبوت ضدها الذي هو العدالة فما لم يكن العدالة معلومة التحقق لم يكن انتفاء
علة التثبت معلوما ونمنع من كون نفيها ظاهرا واصالة بقائها على العدم معارض باصالة عدم امتثاله لما
يوجبه عليه من الاوامر الشرعية ونواهيه وعن الثالث ان الراوي اذا كان مصاحبا لمن روى عنه غلب على
الظن انه سمعه منه من غير واسطة ومن لم يعلم صحبته له لم تقبل روايته لتردده بين كونه مسندا او مرسلا
من غير ترجيح ويتفرع عليه مسائل الاولى اذا ارسل الحديث واسنده عنه عدل غيره قبل وفاقا اما
عند من يقبل المرسل فظاهر واما عند غيره فلان المقتضي للقبول وهو اسناد العدل موجود والمانع منه
مفقود اذ ليس الا ارسال الاخر وهو غير صالح للمانعية لجواز ان يكون سمعه مرسلا ومتصلا من شيخ نفسه
وان كان يعلم في الجملة عدالته وكذا اذا ارسله تارة واسنده اخرى لما ذكرناه بعينه الثانية اذا وصل الراوي
الحديث بالنبي صلى الله عليه وسلم مرة ووقفه على الصحابي فهو متصل لجواز كون الصحابي رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم تارة
وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى اخرى فرواه كل واحد منهما بحسب سماعه او سمعه يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم
فنسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه وبالجملة فثبوت موجب اتصاله معلوم والمانع منه معدوم الثالثة

امتثالها

اذا اوصله بالنبي صلى الله عليه وسلم تارة او وقفه هو على الصحابي اخرى كان متصلا لما تقدم اما لو ارسله او وقفه على الصحابي مدة طويلة ثم اسنده او اوصله بالنبي صلى الله عليه وسلم بعد تلك المدة كان قادحا في اتصاله فان نسيانه طول تلك المدة بعيد اللهم الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيذكر ما نسيه فلا يكون قادحا في اتصاله قال البحث التاسع يجوز نقل الحديث بالمعنى الخ اقول اختلفوا في جواز نقل الحديث بغير لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم مع اتحاد المعنى فجوزه الفقهاء الاربعة والحسن البصري لكن بشروط احدها ان لا يكون الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى وثانيها ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان وثالثها ان يساوي الاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا تتصل اليها عقول البشر ومنع منه ابن سيرين وبعض المحدثين واختار المصنف كالامام الاول واحتج عليه بوجهين احدهما انا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا عن الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس ولا كانوا يكررون عليها بحيث تصير محفوظة لهم بل كانوا يتركونها ولا يذكرونها الا بعد مدة ومن المعلوم ان بقاء تلك الالفاظ التي خاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم بها على اذانهم بحيث لا يشذ منها شيء متعذر فعلم من ذلك اقتصارهم على حفظ المعنى دون اللفظ وثانيهما انه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم وفاقا واذا جاز ابدال الفاظه العربية بالفاظ عجمية مفيدة للمعنى فجواز ابدالها بالفاظ عربية اولى فانه من المعلوم ان التفاوت بين العربية وترجمتها اقل مما بينها وبين ترجمتها العجمية وفيه نظر للمنع من الاولوية وذلك لان الترجمة العربية تقتضي اعتقاد سامعها انها من الفاظ النبي صلى الله عليه وسلم وهو جهل بخلاف الترجمة العجمية احتج المانع بالنص والمعقول اما الاول فقوله عليه السلام رحم الله امرا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداؤه كما سمع انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقه الى الافقه لان الافقه قد يتفطن بفضل معرفته من فوائد اللفظ الى ما لا يتفطن اليه الفقيه الذي رواه واما المعقول فلانه لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بلفظ نفسه لجاز للراوي عنه تبديل لفظه بلفظ آخر لكونه اولى اذ جواز تبديل لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم يستلزم تبديل اولوية جواز تبديل لفظ الراوي قطعا واذا جاز في هذه الطبقة الثانية جاز في الثالثة والرابعة وهكذا وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول واستحالته وضياع معناه لانه ربما ذهل بعضهم عن لفظ او عن تركيب فاختل معناه وكذلك الآخر ومن بعده فان الان لو حاول ترجمة الالفاظ بما يقوم بمعناها من غير تفاوت اصلا لتعذر عليه والجواب عن الاول ان مؤدي تمام معنى الكلام الذي سمعه يصدق عليه انه اداه كما سمعه وان كان بغير لفظه وهكذا الشاهد والمترجم يوصف كل منهما بانه مؤد كما سمعه وان خالف لفظ الشاهد لفظ المشهود عليه ولفظ المترجم لفظ الاصل مع اتحاد المعنى وعن الثاني ان استحالة المعنى انما تتحقق لو كانت الترجمة غير مطابقة للاصل والمقدر خلافه لان شرطنا في جواز الرواية بالمعنى عدم الزيادة والنقصان وعدم قصورها عن الاصل وعدم تفاوتهما في الجلاء والخفاء ومع تحقق هذه الشرائط يمنع ما ذكروه من المفسدة واعلم ان قوله في الشرط الثاني والنقصان عطف على قوله وعدم الزيادة لا حاجة اليه لان الشرط الاول هو عدم قصوره عن المعنى يتضمن ذلك قال البحث العاشر اذا انفرد احد الراويين بزيادة الخ اقول اذا روى اثنان او جماعة ممن تقبل روايتهم خبرا وانفرد احدهم بزيادة ولم يخالف الزيادة المزيد عليه سواء كانت في افعاله كما لو روى بعضهم انه صلى الله عليه وسلم دخل البيت وروى آخر انه دخل البيت وصلى فيه او في اقواله كما لو روى واحد انه سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه وقال الآخر انه صلى الله عليه وسلم قال هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان تعدد المجلس قبلت الزيادة فانه من الجائز ان يدخل صلى الله عليه وسلم تارة البيت ولا يصلي فيه وتارة يدخل ويصلي فيه او يحمل الآخر فعل الصلوة وكذا يجوز ان يقول صلى الله عليه وسلم في مجلس عقيب السؤال عن البحر هو الطهور ماؤه ويقتصر على ذلك وفي مجلس آخر هو الطهور ماؤه الحل ميتته لان المقتضي لقبول الزيادة وهو عدالة الراوي موجود والمانع مفقود اذ ليس الا امساك الآخر عن الزيادة وذلك غير موجب لنفيها لما قلناه وان اتحد المجلس فان كان تاركوا الزيادة عددا لا يجوز ذهولهم عما يضبطه الواحد لم يقبل الزيادة وحملت رواية راويها على انه سهى او انه قد سمعها من غيره صلى الله عليه وسلم وتوهم انه قد سمعها منه صلى الله عليه وسلم وكذا لو كان تارك الزيادة اشد ضبطا من راويها هذا ان نفوا الزيادة والا فالاقرب قبولها لوجود المقتضي السالم عن معارضة تكذيب النافين وان لم يكونوا كذلك قبلت ان لم يغير الاعراب لما ذكرنا ولان سهو الانسان عما سمع اظهر من توهمه فيما لم يسمع انه سمعه

الا ان يقول انه في اثنى انتظره بعد تلفظه بالمتن اعني الاصل المزيد عليه فلم يأت بغيره فح يتحقق التعارض ويجب الترجيح ولو غيرت الاعراب مثل ان روى ادوا عن كل حر او عبد صاعا من بر وقال الآخر ادوا عن كل حر او عبد نصف صاع من بر فالحق عدم قبول الزيادة لتحقق التعارض فان احدى الصيغتين منافية للاخرى ويجب الترجيح والعمل بالراجح منهما قال المقصد الرابع في القياس وفيه فصول الخ اقول لما فرغ من البحث عن الادلة السمعية على الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع وما تعلق بذلك شرع في الدليل العقلي وهو القياس اذ هو من جملة طرق الاحكام الشرعية عند الجمهور خلافا لكثير من المعتزلة وجمهور الامامية وسيأتي ذكر اختلافهم فيه مفصلا والكلام فيه اما في ماهيته او في اركانه وشرائطه او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ القياس لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرتهما بهما واما في الاصطلاح فاختلفوا في تعريفه فقال المصنف كالامام انه عبارة عن تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما والتعدية لغة المجاوزة من الشيء الى غيره وفي عرفية فتقدير الحكم والمراد بالاتحاد الاتحاد النوعي اذ لو كان الاتحاد الشخصي لم يصدق لاستحالة تعدي الحكم الشخصي الثابت للاصل منه الى الفرع وكذا المراد بالاتحاد في العلة وفي هذا التعريف نظر لانتقاضه عكسا بالقياس المفيد لاثبات الصفة وبالقياس الفاسد ولان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع نتيجة القياس وثمرته المتاخرة عنه فلا يجوز اخذها في حده فان قلت تعريف الشيء بغايته جائز كما يقال الكوز وعاء يشرب منه الماء قلت مسلم لكن لا يكون حدا بل رسما وايضا فتعريف ذي الغاية بها انما يكون بان يشتق منها ما يحمل على ذي الغاية كما في المثال المذكور لا بما يحمل نفس الغاية عليه كما ذكرت في التعريف من قولك القياس تعدية الحكم الا ترى انك لا تقول الكوز شرب الماء وايضا فالاصل والفرع من الامور الاضافية لا يعرف كل منهما الا بعد معرفة ما يضاف اليه وليس في التعريف ما يدل على ذلك ولو اضيف او واحد منهما الى القياس دار ولان اللفظ ظاهر في الآلة للتعدية وليس فيه اشعار بتمام علته للحكم ولان تقييد الحكم بالاتحاد دون العلة مع ان فيه ابهاما لانه يقع على وجوه الاتحاد باسرها فيجب التعرض فيه للمقصود منها وكذا في العلة وقال القاضي ابو بكر القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما وذكر المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم فان القياس يجري فيهما جميعا ولو اتى بلفظ الشيء لكان مختصا بالموجود على المذهب الحق ولو قال حمل فرع على اصل لاوهم اختصاصه بالموجود من حيث ان وصف احدهما بكونه اصلا والآخر بكونه فرعا قد يظن انهما صفة وجودية وذلك مستلزم لكون الموصوف بهما موجودا وان كان ذلك الظن فاسدا فكان لفظ المعلوم اجمع وامنع وابعد عن الوهم الفاسد وانما قال حمل معلوم على معلوم لان المقايسة امر نسبي لا يعقل الا بين شيئين ولانه لولاه لكان اثبات الحكم او نفيه في الفرع غير مستفاد من القياس بل بمجرد التحكم والتشهي وذلك ممتنع وانما قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما لان المراد بحمل احد المعلومين على الآخر التشريك بينهما في الحكم وحكم الاصل المحمول عليه قد يكون اثباتا وقد يكون نفيا فكان ما ذكره شاملا لهما وانما قال بامر جامع بينهما لان القياس لا يتم الا بجامع بين الاصل والفرع والا لكان حمل الفرع على الاصل من غير دليل وهو باطل وانما قال من اثبات حكم او صفة لهما فلان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون حكما شرعيا كما لو قال يحرم بيع الكلب لنجاسته فلا يجوز بيعه كالخنزير وقد يكون وصفا حقيقيا كما لو قال في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر وقوله او نفيهما عنهما فلان الجامع قد يكون ثبوتيا كما ذكرناه وقد يكون عدميا اما في الحكم كما لو قال في الثوب النجس المغسول بالخل مثلا غير طاهر فلا يصح الصلوة فيه كالمغسول باللبن والمرق واما في الصفة كما لو قال في الصبي غير عاقل فلا يكلف كالمجنون والضمير في قوله لهما وعنهما عائد الى الاصل والفرع وفي نفيهما عائد الى الحكم والصفة وفي قوله عنهما آخرا عائد الى الاصل والفرع والمذكور قال او نفيهما عنه بوحدة الضمير والمذكور في المحصول والاحكام ضمير التثنية كما ذكرناه قال واعترض بالتكرير في الحمل والاثبات الخ اقول اعترض على تعريف القاضي ابي بكر المذكور بوجوه الاول ان المراد بحمل احد المعلومين على الآخر ان كان اثبات حكم احدهما للآخر فكان قوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكرارا من غير فائدة وان كان معنى آخر فلا بد من بيانه وتقدير ظهوره ولا يجوز ذكره في تحديد القياس لان ماهيته تتم من دونه فيكون خارجا عنه فلا يجوز ذكره في الحد الثاني ان قوله في اثبات حكم لهما مشعر بان الحكم في الاصل والفرع ثابت بالقياس فيتفرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو تفرع على القياس دار الثالث انه غير جامع لان القياس كما يثبت به الحكم

ونفيه كذا ثبت به الصفة كما في قولهم لله تعالى عالم فيكون له علم قياسا على الشاهد اذ القياس اعم من الشرعي والعقلي
وقد لا يكون الحد منعكسا فان اعتذر بان الصفة تندرج في الحكم قلنا نقول بامر جامع بينهما من حكم او صفة
يكون تكرارا من غير ضرورة لان الصفة في احد اقسام الحكم ويكون الحد اما ناقصا او زائدا الرابع المعتبر في ماهية
القياس انما هو مطلق الجامع بين الاصل والفرع اما كونه تارة حكما وتارة صفة وتارة نفي حكم وتارة نفي صفة
فتلك اقسامه واقسام الجامع غير معتبرة في القياس بالذات بل باعتبار اشتمالها على ماهية الجامع اذ ما به يمتاز
كل واحد منها عن باقيها خارج عن ماهية الجامع المتحقق من دونها فلا تذكر في تحديده والا لوجب ذكر اقسام
الحكم من تحريم او وجوب او اباحة او غير ذلك لان من كلمة او موضوعة للابهام والتخيير وهو ينافي التحديد
المقصود به الايضاح والبيان وقال ابو الحسين انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند
المجتهد ثم اعترض على نفسه بانتقاضه عكسا بقياس العكس فان الفقهاء يسمونه قياسا مع كذب الحد
عليه لانه عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما في قولهم لو لم يكن الصوم شرطا
للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بنذر الاعتكاف صائما قياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا
له في نفس الامر لم تكن شرطا له بنذر الاعتكاف مصليا فالاصل هو الصلوة والفرع هو الصوم وحكم الصلوة
انها ليست شرطا للاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو كونه شرطا للاعتكاف وقد افترقا في علة
الحكم لان علة حكم الصلوة انها لاجل لم تكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر كونها ليست شرطا حالة
النذر وهي غير موجودة في الصوم لانه شرط للاعتكاف حال النذر اجماعا واجاب بان تسميتهم قياس العكس
قياسا مجاز واعترض عليه ايضا بان الحاصل في الفرع ليس نفس حكم الاصل بل مثله وبان تحصيل حكم الاصل
في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس فلا يكون حده فلا يعرف به واجاب المصنف طاب ثراه في النهاية
عن الاول بانه لما كان حكم الاصل مساويا لحكم الفرع جاز اطلاق الوحدة عليهما وعن الثاني ان الشيء قد
يعرف بغايته كما يقال الكوز الذي يشرب به الماء والكرسي ما يجلس عليه وفيه نظر اما الاول فان ذلك الاطلاق من
باب المجاز وهو مما يجب الاحتراز عنه في التعريفات على انه لا يأتي بلفظ الوحدة وانما اضاف الحكم الى الاصل
وحصوله في الفرع محال واما الثاني فلما تقدم في الكلام على تعريفه طاب ثراه وقوله عند المجتهد ليدخل

تمّ
أقول

ليدخل فيه القياس الفاسد قال البحث الثاني في اركانه وهي اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم الخ اقول
لما كان القياس عبارة عن تعدية الحكم عن الاصل اعني المقيس عليه الى الفرع اعني المقيس لتشاركهما في وجود
علة ذلك الحكم في الفرع كانت اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فاعلم انا ان
قسنا النبيذ على الخمر في التحريم فاما ان يكون الاصل عبارة عن محل ذلك الحكم المطلوب اثباته في الفرع وهو المقيس
عليه كالخمر في هذا المثال او نفس الحكم المذكور وهو التحريم او علته اعني الوصف الباعث عليه كالاسكار
او النص الدال على ذلك الحكم فذهب الفقهاء الى الاول والمتكلمون الى الرابع واستضعفهما فخر الدين
في المحصول والمصنف طاب ثراه اما قول الفقهاء فلان اصل الشيء ما يتفرع عليه غيره وكان ينبغي ان
يقول ما يتفرع عليه ذلك الشيء ونفس الحكم المطلوب اثباته في النبيذ اعني التحريم ليس متفرعا على نفس الخمر اذ
لو لم يتحقق الشرع على تحريم الخمر لم يمكن تفريع حرمة النبيذ عليه ولو وجد التحريم في غير الخمر امكن تفريع
حرمة النبيذ عليه وينبغي تقييد ذلك الغير بما يشارك النبيذ في علة تحريمه ولما ظهر انفكاك كل واحد
من ماهية الخمر وتحريم النبيذ عن الاخر استحال ان يكون تحريم النبيذ متفرعا على ماهية الخمر واما
قول المتكلمين فضعيف ايضا لهذا الوجه وذلك لانا لو قدرنا علمنا بتحريم الخمر ضرورة او بدليل عقلي
لامكننا ان نفرع عليه تحريم النبيذ على تقدير مشاركته اياه في علة التحريم ولو قدرنا ان النص ورد على
تحريم الخمر لا لخصوصيته بل على امر شامل له وللنبيذ لم يمكن تفريع النبيذ على ذلك النص تفريعا قياسيا
ولم يكن النص اصلا للقياس ولما ظهر فساد هذين القسمين تعين كون الاصل اما الحكم الثابت في محل
الوفاق كتحريم الخمر في المثال المذكور او علة ذلك الحكم كالاسكار فيه وان تقرر هذا فاعلم ان الحكم
اصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف واما علة الحكم فبالعكس فانها اصل في محل الخلاف فرع في محل
الوفاق اما الاول فلانا ما لا نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لا نطلب علة ذلك الحكم وقد نعلم الحكم ولا
نطلب علته اصلا فقد توقف اثبات علة الحكم في محل الوفاق على ثبوت ذلك الحكم فيه من غير عكس
وذلك مؤذن بكون العلة فرعا على الحكم وفيه نظر فان توقف طلب العلة وكونها فرعا عليه على ثبوت الحكم
لا يوجب افتقار العلة الى الحكم وكونها فرعا عليه لاستغناء الحكم عن طلب العلة لا يوجب استغنائه

واستضعفهما ... على الاول ... اصحابنا ...

عن نفس العلة وكونه اصلا لها واما الثاني فلانا ما لم نعلم تحقق علة الحكم في المتنازع ولا يمكننا ان نحكم بثبوت
ذلك الحكم فيه قياسا ولا ينعكس اذ يمكننا الحكم بتحقق العلة من دون تحقق الحكم فيه فقد توقف ثبوت الحكم فيه
على ثبوت العلة من غير عكس وذلك دال على تفرع الحكم على العلة في محل النزاع وينبغي ان يعلم ان تسمية
العلة في محل النزاع اصلا للحكم فيها اولى من تسمية محل الحكم المتفق عليه اصلا لان علة الحكم مؤثرة فيه
والمؤثرة في الشيء اصل له لابتنائه عليه وليس المحل مؤثرا في الحكم ولا شك ان تعلق المؤثر باثره اقوى من تعلق
المحل بالحال لان المؤثر موجب للاثر والمحل غير موجب للحال لاستحالة كون القابل فاعلا اذا تقرر
هذا فاعلم ان لكل من قول المتكلمين والفقهاء وجها اما الاول فلانه قد ظهر ان الحكم الحاصل في محل الوفاق
اصل للحكم في محل الخلاف وثبت ان النص اصل لذلك فقد صار الشيء اصل اصل الحكم المطلوب اثباته واصل
اصل الشيء اصل لذلك الشيء فصح اطلاق لفظ الاصل عليه وهو قول المتكلمين واما الثاني فلان الحكم الذي هو
الاصل يحتاج الى المحل فكان محل الحكم اصلا للاصل فجاز تسميته اصلا وهو قول الفقهاء وفيهما نظر اما الاول
فللمنع من كون النص اصلا للحكم اما عندنا وعند المعتزلة وظ لانه مبين للحكم والمبين للشيء لا يجب كونه
اصلا واما عند الاشعرية فلان النص عندهم نفس الحكم لانه عندهم عبارة عن خطاب الشرع المتعلق
بافعال المكلفين كما تقدم فكيف يكون اصلا لنفسه واما كون المقيس عليه محلا للحكم فهو حال عندهم لذلك
لذلك واما الفرع فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المتنازع فيه كالنبيذ في المثال المذكور وعند اخرين
نفس الحكم المطلوب اثباته في محل الخلاف كتحريم النبيذ في المثال لان نفس النبيذ ليس متفرعا على تحريم الخمر
انما المتفرع عليه تحريم النبيذ واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ
الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل اصل القياس لانه اصل للحكم الحاصل منه فيه الذي هو اصل اصل
القياس واصل اصل الشيء يجب ان يكون اصلا واما محل الخلاف فانه اصل للحكم فيه الذي يطلب اثباته وهو فرع
القياس فكان اصل فرع القياس واصل الفرع يجب كونه فرعا وقد عرفت ما في ذلك اذا عرفت هذا فاعلم
ان اطلاق هذه الالفاظ في المباحث الاتية انما هو على مصطلح الفقهاء من ان الاصل محل الحكم
المتفق عليه كالخمر والفرع محل الحكم المختلف فيه كالنبيذ واما العلة فهي عبارة عن الوصف الجامع بين

بين الاصل والفرع كالاسكار في المثال المذكور وهو قد يكون باعثا على الحكم وقد يكون عبارة عليه وسيأتي تفصيل
ذلك ان شاء الله تعالى واما الحكم فهو المطلوب اثباته كتحريم النبيذ في المثال ولا بد من كونه من الاحكام الشرعية الخمسة
التي هي الوجوب ومقابلاته او الثابتة بخطاب الوضع كالصحة والبطلان وغيرهما وان لم نقل بالقياس في غيره كالعقليات
والكونيات قال البحث الثالث في انه هل هو حجة ام لا منع الشيعة من التعبد به شرعا الخ اقول اختلف
الناس في التعبد بالقياس عقلا على طرفين وواسطة فاوجبه ابو الحسين البصري والقفال واحاله بعض الشيعة
والنظام وكثير من المعتزلة ثم منهم من خص الاستحالة بشرعنا ومنهم من عمم الحكم بالاستحالة في كل الشرائع
وجوزه اكثر الصحابة والتابعين والفقهاء الاربعة واكثر المتكلمين ومن الامامية السيد المرتضى ره واختلف
مجوزوه في وقوعه فذهب اليه الجمهور مطلقا والقاساني والنهرواني في صورتين احديهما اذا كانت علة
الحكم منصوصا عليها اما بصريح اللفظ او بالايماء وعلم ثبوتها في الفرع وثانيهما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع
اولى من اصله كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واما في غيرهما فلا لوجودها يمنع من ذلك كما هو
اختيار المصنف طاب ثراه ومنع منه السيد المرتضى ره وجماعة مطلقا لعدم ما يدل على وجوده عقلا وشرعا واخرون
لوجود ما يدل على عدمه سمعا والحق ما اختاره المصنف ره لنا على المقام الاول وهو الجواز عقلا انا نعلم قطعا ان
كل عاقل اذا لم يعتبر سوى حكم عقله لا يمتنع عنده ان يقول الشارع حرمت شرب الخمر ومتى غلب على ظنك ان
علة تحريمه الاسكار المفضي الى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء فقيسوا عليه كل مشاركه في هذا المعنى كالنبيذ
وغيره ولو وقع ذلك لتلقته العقول بالقبول واستحسنه كل ذي عقل سليم ونظر مستقيم ولا نعني بالجواز
عقلا الا هذا وعلى الثاني وهو انه ممتنع سمعا في غير الصورتين المذكورتين وجوه الاول قوله تعالى وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون والقياس قول على الله بما لا يعلم فيكون منهيا عنه الثاني قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
والقول بالقياس كذلك فيكون منهيا عنه وفيه نظر لاختصاصه بالرسول صلى الله عليه وآله المتمكن من اخذ الاحكام من
الوحي المفيد للقطع الثالث قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس ظني خرج
عنه ما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى الباقي على النهي الرابع قوله عم ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة
اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحلون الحرام وفيه نظر لاختصاص الذم فيه

بالقياس الموصوف بالصفة المذكورة والبعض ما بين الثلاث الى التسع الخامس اجماع اهل البيت عليهم السلام على
المنع من العمل بالقياس فان المعلوم من قول الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام انكاره وذم العمل به الثاني
ان بناء شرعنا على اختلاف المتوافقات في الاحكام واتفاق المختلفات فيه وذلك يمنع من القياس اما
الاول فظ فان الشارع شرّف بعض الازمنة والامكنة على غيرها من غير فارق بحسب الحقيقة قال تعالى ليلة
القدر خير من الف شهر وقال تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واوجب الحج اليه دون غيره من
البقاع واوجب صوم آخر رمضان وحرم صوم اول شوال وساوى بين النوم والبول في ايجاب الوضوء مع
اختلافهما واسقط الصلوة والصوم عن الحائض واوجب عليها قضاء الصوم دون الصلوة مع كونها اعظم منه
قدرا وحرم النظر الى وجه العجوز الشوهاء واباح النظر الى وجه الجارية الحسناء واما الثاني فلان مقتضى القياس
جمع المتشابهات في الاحكام كما في قياس الطرد والفرق بين المختلفات فيه كما في قياس العكس الثالث اجماع
الصحابة على المنع من القياس وذم العامل به محقق فلا يجوز العمل به اما الاول فلما روي عن علي عليه السلام من قوله
من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه والجراثيم جمع جرثومة وهي ما يجمع من تراب او طين يعلو
الارض والتقحم التقدم والوقوع في امر يقال اقحم الانسان او هو رميه بنفسه في امر او وهدة وقال عليه السلام
لو كان الدين بالرأي او يوجد قياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكاره العمل بالقياس متواتر وقال
ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنة
اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا في الدين برأيهم فضلوا واضلوا وعنه اياكم والمكايلة فقيل وما
المكايلة فقال المقايسة وكتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله
فاقض بما في سنة رسول الله ص فان جاءك ما ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك
ان لا تقضي وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم
وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرمه الله وحرمتم كثيرا مما احل الله ولم ينكر عليهم احد في ذلك
فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في بيان حجية اجماعهم قال احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار قال
اقول لما بين ان القياس ليس بحجة بالادلة المذكورة شرع في ذكر ما عارض به الخصم وهو من وجوه الاول قوله تعالى اقول

قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال انه تعالى امر بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور وهو حقيقة
في المرور والمجاوزة بدليل قولهم عبرت النهر وتسميتهم السفينة التي هي اداة العبور معبرا والعبرة
الدمعة التي عبرت من الجفن والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة في العبور لم يكن حقيقة
في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والقياس اعتبار لانه عبور ومجاوزة بالحكم من الاصل الى
الفرع فيكون مامورا به الثاني انه عليه السلام بعث معاذا قاضيا الى اليمن فقال بم تحكم قال بكتاب الله
قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فاقره النبي صلى الله عليه وآله على ذلك وقال
الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله واجتهاد الرأي لا بد فيه من رد الى اصل والا كان
مرسلا والرأي المرسل غير معتبر فيكون هو القياس الثالث انه سأل عمر رسول الله ص عن قبلة الصائم فقال أرأيت
لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان ذلك يضرك شبه عليه السلام قبلة الصائم من غير ابلاج بالمضمضة من غير ازدراد واجرى الكون
حكم احدهما على الآخر وذلك قياس لان ايراد هذا الكلام دليل على ان الجامع بينهما ما يفهمه كل عاقل
عارف بالوضع منه عند سماعه من عدم حصول الغاية المقصودة في الصورتين فوجب ان لا يكون حكم المقدمة
حكم المقصود واذا كان ذلك قياسا وجب كون القياس حجة اما اولا فلوجوب التاسي بالرسول عليه السلام واما ثانيا فلان
قوله أرأيت خرج مخرج التقرير ولولا ان يكون حجية القياس ممهدة مقررة عند عمر لما حسن ذلك اذ
لا يحسن مخاطبة من لا يعتقد كون القياس حجة بذلك الرابع قوله عليه السلام للجارية الخثعمية لما قالت
له سائلة يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه
ذلك أرأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء
الحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء وهو عين القياس والجواب عن الاول ان المراد
بالاعتبار في الآية الاتعاظ لانه حقيقة فيه بدليل قوله ان في ذلك لعبرة لمن يخشى وان لكم في الانعام
لعبرة والاصل في الاستعمال الحقيقة وليس حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل وبتقدير الاشتراك
يجب حمله على الاتعاظ لدلالة صدر الآية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين وآخر الآية
فاعتبروا يا اولي الابصار ولو كان المراد به القياس الشرعي لكان تقدير الكلام يخربون بيوتهم بايديهم وايدي

المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو في غاية الركاكة والخروج عن قانون اللغة والعرف وعدم المناسبة بكلام الله تعالى
سلمنا لكن لا يلزم من عدم القرينة الدالة على ارادة الاتعاظ تعين ارادة القياس الشرعي سلمنا لكن يكفي في الامتثال
الاتيان بفرد واحد من افراد الاعتبار فيحمل على قياس منصوص العلة او ما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اولى منه في الاصل
كما هو مذهب القاشاني والنهرواني وعن الثاني ان خبر معاذ مرسل فلا يكون حجة على ما تقدم سلمنا
لكن روي انه لما قال معاذ اجتهد برأيي قال له النبي ص بل اكتب الي اكتب اليك ولا يمكن الجمع بينهما لورودهما
في واقعة واحدة سلمنا لكن لا نسلم انه اراد القياس لان الاجتهاد استفراغ الوسع وبذل الجهد في الطلب
فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية او التمسك بالبراءة الاصلية وعن الثالث والرابع المنع من تحقق
القياس فيهما بل انما ذكر ذلك للتمثيل لانه عليه السلام ممنوع من العمل بالقياس لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى ولان فيهما تنبيها على علة الحكم ولا يلزم من كون القياس حجة فيهما كون القياس المستنبط العلة حجة
ولانه عليه السلام قال في الصورة الثانية فدين الله احق بالقضاء وذلك تصريح بان ثبوت الحكم في الفرع اقوى من ثبوته
في الاصل فهو من باب دلالة التنبيه بالتافيف على تحريم الضرب وكذلك في الصورة الاولى فان المضمضة والشرب
يلزمهما امر واحد لا بد منه فيهما وهو مقدمة لهما وهو وضع الماء في الفم وليس بين القبلة والجماع تلازم عقلي
فكانت نسبة المضمضة الى الشرب اقرب من نسبة القبلة الى الجماع ولما لم يثبت للمضمضة حكم الشرب
فبطريق الاولى ان لا يثبت للقبلة حكم الجماع وهذه الدلالة نقول بها وسواء قلنا انها قياس او لم نقل
سلمنا لكنهما منقولان بطريق الآحاد فلا يكون اثبات حجية القياس الذي هو اصل من اصول الاحكام
بهما قال اما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في آخر اقول هذا اشارة الى مسلكين وقع الخلاف قال
فيهما الاول ما اذا نص الشارع على علة الحكم هل يكون كافيا في تعدية الحكم بها الى محل الحكم المنصوص الى غيره اقول
من المحال التي علم وجود تلك العلة فيها من دون ورود ما يدل على التعبد بالقياس قال النظام نعم وهو
مذهب احمد بن حنبل والقاشاني والنهرواني وابو بكر الرازي من الحنفية والكرخي وانكره الاستاذ ابو اسحق
واكثر الشافعية والجعفرية وبعض الظاهرية وقال ابو عبد الله البصري انه كذلك ان كانت العلة المنصوصة بل
علة تحريم او كراهة واما اذا كانت علة لوجوب او ندب لم يكف في تعدية الحكم الى غير محلها واقتصار المنصوص اقو

في الاول واحتج عليه بانه لو لم يتعد الحكم من الاصل المنصوص على علته الى غيره من المحال التي وجدت
فيها لزم وجود المقتضي اعني العلة التامة مع انتفاء معلولها والتالي باطل قطعا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة
لا يقال لم لا يجوز كون العلة الوصف المختص بمحل الوفاق كاسكار الخمر في قوله حرمت الخمر لاسكاره فحينئذ لا يلزم
تعدي الحكم الى غيره من المحال لامتناع حصول خصوصية اسكار الخمر لغيره لانا نقول ان ذلك خلاف المقدر
اذ التقدير ان الوصف المنصوص على كونه علة للحكم تحقق في غير محل الوفاق والوصف المقيد بخصوصية
محل الوفاق يستحيل حصوله في غيره وايضا فالنص ح لا يكون على العلة بل على جزئها بحسب وهذا خلاف الفرض
احتج المانعون بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة الاسكار مطلقا فيفيد جواز القياس
وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون لاضافته الى الخمر معتبرة في العلة فلا يكون القياس الا بامر مغاير وان كان هذا القول
محتملا للامرين على السواء لم يدل على احدهما يقينا لعدم دلالة العام على الخاص والجواب ان العرف يسقط هذا
القيد عن الاعتبار فان كل عاقل عارف بالوضع يفهم من قول القائل لولده لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم
منعه عن اكل كل حشيشة يكون سما فيكون في الشرع كذلك والا لزم النقل ولان علة الحكم لا بد وان يكون
منشأ الحكم وكون الاسكار قائما بالمحل لا مدخل له في ذلك فحصل ظن عدم اعتباره وكون مطلق الاسكار قائما
بالمحل هو العلة ولان ما ذكرتموه انما يتمشى على هذه العبارة فلو قال علة تحريم الخمر الاسكار لارتفع الاحتمال يرد ل
المذكور الثانية تعدية التحريم من التافيف الى الضرب وغيره من انواع الاذى الزائدة عن اذى التافيف
متفق عليه من الاصوليين لكنهم اختلفوا في انه هل هو بالقياس ام لا فقال قوم هو قياس وسموه جليا وقال
آخرون ليس بقياس بل العرف نقله من موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بان دلالة تحريم
التافيف على تحريم الضرب اما ان يكون بحسب اللغة وهو باطل بالضرورة او بحسب العرف وهو باطل لانه يلزم
النقل المخالف للاصل ولانه لو ثبت هذا النقل لحسن من الملك المستولي على عدوه ان ينهى عن الاستخفاف
به عند امره بقتله والتالي باطل قطعا فكذا المقدم وح يتعين كون الدلالة بالقياس وفيه نظر فان
مراده بالدلالة بحسب اللغة ان كان ما يندرج فيه الدلالة الالتزامية منعنا بطلانه لظهور صحته وان كان
ما لا يندرج فيه لم يلزم من انتفائها وانتفاء النقل تعين دلالة القياس لكون اللفظ دالا عليه بفحواه

وهي دلالة الالتزام احتج الاخرون بانه لو كان قياسا لما قال به نافو القياس والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة ولانه يعلم وان منع من العمل بالقياس لم يتوقف دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وذلك موذن بكون
تلك الدلالة ليست من جهة القياس واجيب عن الاول بان احدا لم يمنع من القياس اليقيني مثل هذا وما جرى
مجراه وانما منع بعض الناس من القياس الظني وح يكون اللازم من القول به والمنع من القياس الظني ان لا يكون
قياس ظنيا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون قياسا في الجملة او قياسا يقينيا وعن الثاني ان منع الشارع من
العمل بالقياس انما يتصور في القياس الظني اما القطعي فلا واعلم انه يفهم من عبارة المص طاب ثراه هنا اختياره
كون هذه الدلالة من القياس لانه قال وقياس الضرب على التافيف وقال قبل هذا البحث عند اختياره كون
هذا النوع ومنصوص العلة حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وح يكون معنى قوله ليس هي
من هذا الباب انه ليس من باب القياس المختلف فيه قال الفصل الثالث في طرق العلة وفيه مباحث الخ اقول
لما اختار المص طاب ثراه كون القياس ليس حجة في الشرع الا في صورتين احديهما ما كان الفرع اولى بالحكم من
الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وثانيهما ما اذا كانت علة الحكم في الاصل منصوصا عليها من
الشارع انحصر طريق التعليل عنده في النص واما الذين قالوا بحجية القياس مطلقا فاثبتوا علية الوصف للحكم
بطرق آخر ذكرها طاب ثراه وبين ضعفها اما النص فالمراد به هنا ما كانت دلالته على علة الحكم ظاهرة
او راجحة سواء كانت قطعية او محتملة اما القاطع فما كان صريحا في الدلالة على العلية مثل حرمت الشيء لعلة كذا
او لسبب كذا او لمؤثر كذا او لموجب كذا او لاجل كذا فان كل واحد من هذه الالفاظ المذكورة يدل
على العلية دلالة قاطعة واما ما ليس قاطعا بل راجحا ظاهرا في العلية مع احتمال عدمها فثلاثة اللام والباء وان
اما اللام فقد يكون علة غائية كقوله تعالى وما خلقت الانس والجن الا ليعبدون وقد يكون مؤثرة مثل قوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس ومنع قوم من كون اللام للتعليل بدليل حسن قولهم حرمت كذا لعلة كذا ولو كان اللام
مفيدا للتعليل لزم التكرار وتعليل الحكم بعلة الجهد البعيدة كقولهم لدوا للموت وابنوا للخراب وتستحيل
كون الموت والخراب غرضا او مؤثرا ولانه يقال احلته وتستحيل كون ذاته تعالى غرضا واجيب بان اهل اللغة
نصوا على كونها للتعليل واستعمالها في غيره لا ينافي النص المذكور لاحتمال التجوز وهو الظ اذ لولاه لزم الاشتراك

الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز واللام في قولهم لعلة كذا للتاكيد وفي النحو هي لام
العاقبة اي ان مصير الولد الى الموت وكذا البناء مصيره الى الخراب وفي قوله احله لله ايضا اي لثواب الله فحذف
المضاف واكتفى بالمضاف اليه وهو كثير في اللغة واما الباء فكقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم وقوله
ذلك بانهم شاقوا الله فرض نفس المعتبر واما ان فكقوله تعالى ولا تقربوا الزنى انه كان فاحشة وقوله في قتلى بدر
زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما ويتحقق قوة الدلالة على العلية عند انضمام
بعض هذه الالفاظ الى بعض مثل لعلة كذا او لسبب كذا او لعلة كذا اولان كذا واما ما يدل على التعليل لا بوضعه
بل باعتبار كون التعليل لازما لمدلوله فيسمى على العلية بالايماء والتنبيه وانواعه كذا ستة الاول ان يترتب الحكم
عقيب علمه بصفة المحكوم عليه فيعلم ان تلك الصفة علة للحكم كما روي ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وآله وهو
لاطم وجهه ناتف شعره ممزق ثوبه وهو يقول هلكت واهلكت فقال النبي ص ماذا صنعت فقال واقعت
اهلي في نهار رمضان فقال له اعتق رقبة فانه يحصل ظن ان العتق انما وجب عليه لاجل الوقاع لان ذكر
الكلام الصالح للجواب عقيب السؤال يفيد ظن كونه جوابا عنه والسؤال معاد في الجواب تقديرا فيصير
كانه قال واقعت فعليك الكفارة فيلحق بما ذكر ما اذا كان الجواب بالفاء الثاني ان يذكر الشارع للحكم
وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن في ذكره فائدة وهذا يقع على اقسام احدها ان يقع السؤال
في صورة الاشكال بترك الوصف كما روي انه ع امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل
على بيت بني فلان وعندهم هرة فقال ع انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات
فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بعدم نجاستها فائدة وهذا ملحق
بالنص لوجود حرف التعليل وهو ان في قوله ع انها وثانيها تقريره ع على وصف الشيء المسئول عنه كقوله ع
حين سئل عن بيع التمر بالرطب اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن وثالثها تقريره على ما يشبه
المسئول عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم كقوله لعمر وقد سئل عن قبلة الصائم
هل تفطر اهلا فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فنبه بهذا على انه لا يفسد الصوم
بالمضمضة والقبلة لانه لم يحصل بهما الامر المطلوب منهما والغرض صاحب الاحكام بان هذا القسم

ليس من هذا القبيل لانه ع ذكر بطريق النقض على ما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم وليست
مفسدة له لكونها مقدمة للوقاع المفسد له فنقض النبي ص ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد و
ليست مفسدة له اما ان ذلك تنبيه على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للشرب المفسد فلا وذلك
لان كون القبلة والمضمضة مقدمة للافساد ليس فيه ما يتخيل ان يكون مانعا من الافطار بل غايته ان لا يكون
مفطرا فكان الاشبه بما ذكره ع ان يكون نقضا لا تعليلا وايضا فان الاصل مطابقة الجواب للسؤال من غير
زيادة ولا نقصان اما الزيادة فلو لم تعلق الغرض بها واما النقصان فلما فيه من الاخلال بمقصود
السائل وعمر انما سئل عن كون القبلة مفسدة للصوم ام لا فالجواب المطابق له انما يكون بما يدل على الفساد
او عدمه وكون القبلة علة لنفي الفساد غير مسئول عنها فلا يكون اللفظ الدال عليها جوابا مطابقا للسؤال
بخلاف النقض فانه به يتحقق ان القبلة غير مفسدة فكان جوابا مطابقا للسؤال الثالث ان يفرق
الشارع بين الشيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم يكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى
وهو قسمان احدهما ان يكون حكم احدهما مذكورا في الخطاب كقوله ع القاتل لا يرث وفرق بينه وبين
جميع الورثة بذكر القتل الذي يجوز كونه مؤثرا في منع الارث فعلم انه علة في نفي الارث وثانيهما ما يكون حكمهما
مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه الاول ان يقع التفرقة بلفظ يجري مجرى الشرط كقوله ع اذا اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه ع عن بيع البر متفاضلا فدل على ان اختلاف الجنسين
علة في جواز البيع الثاني ان يكون التفرقة بالغاية كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن الثالث ان تقع التفرقة
بالاستثناء كقوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون الرابع ان تقع التفرقة بلفظ يجري مجرى الاستدراك
كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فانه دال على ان التعقيد
مؤثر في المؤاخذة الخامس ان يستانف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الاخر ويكون
تلك الصفة مما يجوز ان تؤثر كقوله ع للراجل سهم وللفارس سهمان واعلم ان الحكم بالتعليل
في هذين القسمين مبني على ان التفرقة لا بد لها من سبب ولا بد في ذلك ذكر الوصف من فائدة الرابع
النهي عن فعل يمنع من فعل آخر تقدم وجوبه علينا فيعلم ان العلة في ذلك النهي كونه مانعا من ذلك الواجب

اجمال

التسبيب

الواجب كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع
فانه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه مفوتا ومانعا من السعي لما كان ذكره في هذا الموضع جائزا من حيث
اللغة اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في انه هل يشترط في دلالة الوصف المومى اليه على علية
الحكم مناسبته له ام لا فقال جماعة باشتراطها ومنعه الغزالي وجماعة واختاره المص احتج الاولون
بان الغالب في تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات العقلاء واهل العرف ولو قال الواحد
من اهل العرف اكرم الجاهل واستخف بالعالم قطع كل عاقل انه لم يامر باكرام الجاهل لجهله ولا باستخفاف
العالم لعلمه وان ذلك لا يصلح للتعليل نظرا الى تصرفات العقلاء التي لا تتعدى مسالك الحكم وقضايا
العقل فان الفقهاء اتفقوا على امتناع خلو الاحكام الشرعية من الحكم اما على طريق الوجوب كما هو
مذهب المعتزلة او بحكم الاتفاق كما هو راي الاشعرية سواء ظهرت الحكمة او لم تظهر احتج الاخرون بانه
يصح عرفا ان يقال اكرم الجاهل واستخف بالعالم ولا علة لهذا الاستقباح الا ما يفهم من كون الجهل
علة للاكرام والعلم علة للاستخفاف لا غير ذلك من موجبات القبح هنا اذ الجاهل قد يستحق الاكرام
لشجاعته وكرمه والعالم قد يستحق الاستخفاف لبخله وفسقه وذلك موذن بان ترتب الحكم على
الوصف يفيد كونه علة له وان لم يكن مناسبا وهو المط قيل عليه ان علة الاستقباح هنا اقتران الحكم
بما فيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف واجيب بالمنع من المنافاة بين الجهل
والاكرام والعلم والاستخفاف وقد بينا جواز اجتماعهما في الصور المذكورة والحق ان القبح هنا ليس
للتعليل بل لاستلزامه النهي عن اكرام من استحق الاكرام وهو العالم والنهي عن الاستخفاف بمن استحقه
وهو الجاهل فظهر ان مع انه لم يذكر لمن امر باكرامه صفة سوى الجهل ولا لمن امر بالاستخفاف به
صفة سوى العلم والاصل عدم صفة اخرى وشمول الامر المذكور الاستخفاف بالعالم الجامع لصفات
الكمال الخالي عن النواقص واكرام الجاهل الخالي من صفات الكمال الجامع للنواقص ولهذا يقبح
قول القائل لا تكرم احدا اصلا لاندراج من يستحق الاكرام في النهي عن اكرامهم قال البحث
الثالث ان المناسبة لا تقتضي العلية الخ اقول الكلام في المناسب المرة ما هيته او اقسامه او احكامه

الأول

اما الاول فقد ذكروا في تعريفه امرين احدهما انه الذي يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء وقد يعبر بالتحصيل
عن جلب النفع وعن الابقاء بدفع الضرر لان ما يطلب ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع لتلك
المضرة وكل واحدة من التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين فقد يكون
دينيا وقد يكون دنيويا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة الالم او ما يؤدي اليه وعرفت
اللذة بادراك الملائم والالم بادراك المنافر والحق انهما غنيان عن التعريف لكونهما من الوجدانيات
فان كل عاقل يدرك بالضرورة التفرقة بينهما وبين كل واحد منهما وبين غيره من الاعراض النفسية
وذلك اظهر من كل ما يعرف به وكان ينبغي تقييده بما يفضي الى ما يوافق الغرض تحصيلا او ابقاء بقولنا على (لتحصيل القرب ل)
اقرب الوجوه الممكنة بالعادة بحيث يخرج من التعريف سلوك ابعد الطريقين لتحصيل الغرض مثلا مع امكان
سلوك الاقرب فانه ليس مناسبا مع شمول التعريف من دون القيد المذكور ويخرج الاسراع
والعدو في ذلك الغرض الخارج عن العادة فانه ليس مناسبا وثانيهما انه الملائم لافعال
العقلاء في العادات فيقال هذه اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة للملائمة
جمعا في سلك واحد عادة وهذا الثوب مناسب لهذه العمامة وهذا التعريف لمن لم يقل بتعليل
احكام الله تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الاول لمن قال بذلك واما الثاني فاعلم ان المناسب
فهو قد يكون حقيقيا وقد يكون اقناعيا والحقيقي قد يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا تارة وبالاخرى
فالاول على اقسام ثلثة الاول ان يكون رعاية تلك المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة
لحفظ احد المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والمال والعقل والنسب والدين فان النفس محفوظة
بشرع القصاص وقد اشار تعالى الى ذلك بقوله ولكم في القصاص حياة والمال محفوظ بشرع الضمان
والحدود كحد السرقة والمحارب والنسب بشرع الزواجر عن الزنا كالجلد والرجم ان المزاحمة
على الابضاع مفض الى اختلاط الانساب الموجب لانقطاع تعهد الاولاد ووحشة التوحش على
الزوج بالتوثب الجالب للفتن والفساد والدين محفوظ بشرع الزواجر عن الشرك والامر
بمقاتلة اهل الحرب وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما العقل فمحفوظ

محفوظ بتحريم المسكر والحد عليه وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله ليوقع بينكم العداوة والبغضاء الثاني ان يكون
في محل الحاجة مثل تمكين الولي من تزويج الصغيرة فانه وان كان مصلحة النكاح غير ضرورية وغير حاصلة في تلك
الحال الا انه محتاج اليه تزويجها وهو تقييد الكفو الذي ربما فات لم يحصل بعد له الثالث ما لا يكون في محل
الضرورة ولا الحاجة لكنه تجري مجرى التحسينات كتقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهو
يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات وسلب الرقيق اهلية الشهادة لكونها
من اسنى المناصب والرقيق نازل المرتبة والقدر والجمع بينهما غير ملائم وقد يقع على معارضة قاعدة معتبرة
كعقد الكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادات الا انها في الحقيقة بيع الانسان ماله بماله وهو
غير معقول واما ما يكون مناسبا لمصلحة تتعلق بالاخرة فهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب
الاخلاق والمواظبة على العبادات فانها محصلة للسعادة في الاخرة واما الاقناعي فهو ما يظهر كونه مناسبا
ويكشف البحث والتأمل عن عدم مناسبته كتعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بالنجاسة
وقياس الطيف عليها لان كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته في المال اعزاز له والجمع باطل فهذا
مظنون المناسبة من اول الامر وفي الحقيقة ليس كذلك لان معنى نجاسته منع الصلوة معه ولا مناسبة
بين المنع من استصحابه في الصلوة وبين الشارع واعتبار المنع من بيعه واعلم ان للمناسبة اقساما اخر
ينقسم اليها بالنظر الى اعتبار الغاية والغاية تاتي في كرها اذا تقرر هذا فاعلم ان القائلين يكون القياس
حجة مطلقا ذهبوا الى ان المناسبة والاعتبار يدل على كون ذلك الوصف المناسب المعتبر شرعا علة
للحكم المقترن به لانه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وهذا الفعل مشتمل على هذه المصلحة فيحصل ظن انه الباعث
له تعالى على شرع هذا الحكم اما المقدمة الاولى فلانه تعالى خصص المواقع المخصوصة بالحكم المعين لمرجح
لاستحالة ترجيح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح وليس عائدا اليه تعالى وفاقا فهو عائد الى العبد وليس مفسدة
له ولا ما ليس بمصلحة ولا مفسدة اجماعا فتعين كونه لمصلحة العبد واما الثانية وهي اشتمال الفعل على هذه
المصلحة فظاهر لان الحكم بجلية الوصف اذا عرف انه كذلك واما الثالث وهي حصول الظن بانه
الباعث له تعالى على شرع الحكم تلك المصلحة فلانه لو كان امرا مغايرا لها كان ذلك الامر اما حاصلا في الازل

فيلزم كون الحكم ثابتا فيه وهو محال والا لكان المكلف ازليا لاستحالة التكليف من غير مكلف واما غير حاصل فتحقق ظن
استمراره على العدم لما ثبت في باب الاستصحاب والجواب ان ما ذكروه لا يتمشى على اصولهم اما الاشاعرة فلان
مذهبهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات وهم لا يكون شرع الاحكام لاجل مصالح العباد
عندهم ولا يحصل ظن كون المصلحة التي اشتمل عليها الفعل باعثة على شرع حكمه تعالى ولان افعال العباد مخلوقة له تعالى
عندهم مع اشتمالها على الكفر والظلم والعبث والمعصية المسلوب عنها المصلحة فكيف تكون افعاله تعالى تابعة لمصالح
العباد واما المعتزلة فلان عندهم ان الترجيح من غير مرجح جائز وهم لا يحتاج شرع الحكم الى علة اصلا بل
يجوز تخصيص الواقعة المعينة بالحكم المخصوص لا لمخصص اصلا او لمصلحة غير معلومة للعباد وما ذكره المصنف لا يخلو
في بيان كون المناسبة غير دالة على العلية من احتمال كون العلة غير الوصف المناسب او كونه غير متعلق بشرع اصلا
او لمصلحة مجهولة سواء ان اريد بالدلالة البينية اما اذا كان المراد الدلالة الظنية فلا يدل لان قيام الاحتمالات (اليقينية ل)
المذكورة لا يمنع من تحقق الظن باشتمالها خصوصا على رأي من كون الاحكام تابعة لمصالح العباد قال (قال)
تذنيب قسم القائلون بالعلية المناسب الى ما علم ان الشرع اعتبره والى ما علم انه الغاه اقول هذا اشارة (اقول)
الى باقي اقسام المناسب وهي اربعة الاول تقسيمه بالنظر الى العلم باعتبار الشارع اياه وعدمه وذلك ان يقال
الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره او لا والثاني اما ان يعلم ان الشارع الغاه او لا والاول
وهو ما علم اعتبار الشارع له اربعة اقسام الاول ان يكون نوع الوصف معتبرا في نوع الحكم كالاسكار في نوع
واحد اشترك فيه الخمر والنبيذ وهو مناسب للتحريم وقد اعتبره الشارع في تحريم الخمر وهو نوع واحد ايضا
وان اشترك فيه الخمر والنبيذ لان الاختلاف بين الاسكارين والتحريمين ليس الا باعتبار اختلاف المحل
وهو لا يوجب اختلاف الحال فاذن الوصف واحد بالنوع وكذلك الحكم الثاني ان يكون نوع الوصف
مؤثرا في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المؤثرة في التقدم على الاخوة من الاب خاصة في الميراث باعتبار
اجتماع النسبتين فيقاس عليه التقدم في النكاح لانه وصف مناسب وقد اعتبره الشارع في الميراث فالاخوة
من الابوين نوع واحد في الصورتين اعني الميراث والنكاح وولاية الميراث مخالفة لولاية النكاح الا
انهما تشتركان في جنس واحد لهما وهو مطلق الولاية وتاثير الوصف في الخارج في نوع ما من انواع جنس الحكم

الحكم يقتضي كونه مؤثرا في ذلك الجنس فالمراد بالحكم المنسوب الى الجنس هو الحكم في الفرع الثالث تاثير جنس
الوصف في نوع الحكم كاسقاط قضاء الصلوة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه قد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط
قضاء الصلوة كما في تاثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين فسقوط قضاء الصلوة
مطلقا نوع واحد يشترك في قضاء الصلوة المتروكة بالحيض والسفر واختلافهما انما هو بسبب اختلاف الاسباب
المبيحة للترك واما المشقة اللاحقة للحائض في الحيض والمشقة اللاحقة للمسافر فهما نوعان مختلفان
يشملهما جنس واحد وهو مطلق المشقة والمراد بالوصف المنسوب الى الجنس الوصف في الفرع وهو المشقة
اللاحقة للحائض الرابع تاثير جنس الوصف في جنس الحكم كتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد لها اصول معينة
كاقامة الشرب مقام القذف في الجلد لجلد اقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمرأة
المحرمة مقام وطيها في الحرمة لما كانت الخلوة مظنة الوطء فقد اشتركا في اقامة مظنة الشيء مقامه
والحكم والمظنتان مختلفتان نوعا اذ مظنة القذف تخالف حقيقتها لمظنة الوطء فالوحدة التي بينهما
جنسية والحكم فيهما يختلف بالحقيقة ايضا لان ايجاب الحد مغاير لتحريم الخلوة واقوى هذه الاقسام
الاول وهو ما اذا كان نوع الوصف مؤثرا في نوع الحكم لقوة الظن الحاصل بعلية الوصف للحكم باعتبار
نسبة ما به الاشتراك بين وصف الاصل والفرع لاتحادهما نوعا فهما يشتركان في الحقيقة وفي فروعها تابعة
من الاجناس والفصول وفي لوازمها وخواصها ولا تغاير بينهما الا بالامور الخارجة الى ذاته كالمحال وما
يجري مجراه وكذلك حكم الاصل والفرع فانهما لما اتحدا نوعا اشتركا في ذلك كله واما ما اثر جنسه في جنس
الحكم او نوعه في جنس الحكم او جنسه في نوع الحكم فالظن الحاصل فيه بعلية الوصف للحكم اضعف من الاول
لقلة المشتركات بينهما ثم ان مراتب الجنس متفاوتة في القرب والبعد فما كان الاشتراك بينهما في جنس
قريب اقوى مما كان الاشتراك بينهما في جنس بعيد خاصة والاشتراك في البعيد اقوى من الاشتراك في الابعد
خاصة وقيل واعم اوصاف الحكم كونه حكما ثم ينقسم الى التحريم الى ايجاب وندب وكراهة والواجب ينقسم
الى عبادة وغير عبادة والعبادة ينقسم الى الصلوة وغيرها والصلوة تنقسم الى الفرض والنفل فما ظهر تاثيره
في صلوة الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلوة مطلقا وهو اخص مما ظهر تاثيره في العبادة مطلقا وكذلك

الى في جانب الوصف فاعم اوصافه كونه وصفا يناط به حكم شرعي ثم كونه وصفا مناسبا ثم الضروري مما يتضمن
حفظ النفس وبالجملة فالاوصاف انما تعتبر اذا ظن التفات الشارع اليها وكلما كان الالتفات اكثر كان الظن
الحاصل به اقوى وفي هذا الكلام موضع نظر فانه قسم الواجب الى الصلوة وغيرها ثم قسم الصلوة الى فرض
ونفل فيلزم من ذلك كون النفل قسما من الواجب وقوله الفرض اخص من النفل فيه نظر لصدق الفرض
على غير الصلوة والحق ان بينهما عموما من وجه لصدق الصلوة على غير الفرض وقول المصنف طاب ثراه واقواها
الاول يريد به اقوى الاقسام الاربعة المذكورة للاوصاف المناسبة مطلقا لان الوصف الملائم الذي تشهد
له اصل معين بالاعتبار اقوى من القسم الثاني من القسمة الاولى وهو ما الغاه الشارع ولم يلتفت اليه
فهو غير معتبر اتفاقا وان كان قياسا وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان
وهو صائم عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يامره بالعتق مع اتساع حاله قال لو امرته
بذلك لسهل عليه واستسهل اعتاق رقبة في قضاء وطره فكانت المصلحة في ايجاب الصوم عليه تضييقا
مبالغة في زجره وهذا وان كان قياسا غير انه لم يشهد له اصل بالاعتبار بل ثبت ان الشارع الغاه
واعرض عنه في مواضع من الكتاب العزيز الثالث من القسمة الاولى وهو ما لم نعلم ان الشارع اعتبره
ولا نعلم ان الشارع الغاه وهو المجهول وهذا انما يكون كذلك اذا كان مجهول التفات الشارع اليه الغاه
واعتبار الجنس الاوصاف خاصة اخص من كونه وصفا مصلحيا في الجملة والا فهو من هذه الحيثية اعني عموم
كونه مصلحيا تشهد له بالاعتبار اذ الشارع ملتفت الى رعاية المصالح في الاحكام كما تقدم وهذا القسم
هو المسمى بالمصالح المرسلة الثاني الوصف المناسب ينقسم باعتبار الملائمة والاعتبار وعدمهما
الى اربعة اقسام الاول ملائم يشهد له اصل معين وهو الذي اثر نوعه في نوع الحكم وجنسه في جنسه وهذا
متفق على قبوله بين القايسين وذلك كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في ايجاب القصاص
فان خصوص القتل وهو نوع واحد مشترك فيه القتل بالمحدد والقتل بالمثقل معتبر في خصوص وجوب
القصاص وهو نوع من الحكم وهو معنى تاثير نوعه وعموم جنس الجناية معتبرة في عموم جنس العقوبة وهو
معنى تاثير جنسه في جنسه اذ الجناية جنس القتل والعقوبة جنس القصاص الثاني ما لا يكون ملائما ولا يشهد

له اصل فهذا مردود بالاجماع مثل حرمان القاتل من الميراث معارضة له بنقيض مقصوده لو قدرنا انه لم
يرد فيه نص من قوله عليه السلام القاتل لا يرث او غير ذلك الثالث ما يكون ملائما ولم يشهد له اصل معين بالاعتبار
بمعنى انه اعتبر جنسه في جنسه لكن لم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه وهذا هو المصالح المرسلة
الرابع ما لا يكون ملائما اي لم يؤثر جنسه في جنس الحكم وشهد له اصل معين بالاعتبار اي اثر نوعه في نوعه
كالاسكار فانه وصف مناسب لتحريم التناول صيانة للعقل وقد شهد له الخمر بالاعتبار لكن لم يشهد له
سائر الاصول ويسمى المناسب الغريب وفي قبوله خلاف بين القايسين والاظهر عند اكثرهم قبوله
وبين هذه الاقسام الاربعة والاربعة التي قبلها تداخل قال البحث الثالث في ان الشبه ليس دالا على العلية الخ
اقول اسم الشبه يطلق على كل قياس الحق الفرع فيه بالاصل لجامع يشبهه واختلف في تعريف الوصف
الشبهي فقال القاضي ابو بكر الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم لذاته اولا والاول المناسب والثاني اما
ان يكون مستلزما للمناسب للحكم بذاته اولا والاول هو الشبه والثاني هو الطرد وقال آخرون الوصف الذي
لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم اولا
والاول هو الشبه لانه من حيث عدم مناسبة الحكم يظن انه غير معتبر فيه وان الحكم غير مستند اليه
ومن حيث تاثير جنسه في جنسه مع انتفاء ذلك عن غيره من الاوصاف يظن استناد الحكم اليه
وهل هو حجة الاصح لا وهو مذهب القاضي ابي بكر لانه ان لم يكن مناسبا للحكم كان طرديا والوصف الطردي
مردود بالاتفاق وان كان مناسبا خرج عن كونه شبهيا لما تقدم في تعريفه والمناسب مقبول عند القايسين
اجمع ولان التعويل في العمل بالقياس واثباته انما هو على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم التمسك بالاوصاف
الشبهية ولانا قد بينا ان المناسبة غير دالة على العلية فالشبه اولى ان لا يكون دالا عليها وقال آخرون
انه يفيد ظن العلية واجابوا عن الاول بمنع رد الوصف الذي لا يكون مناسبا مطلقا ومنع الاتفاق عليه
بل انما الاتفاق على رد ما ليس مناسبا ولا مستلزما له ولم يؤثر جنسه في جنس الحكم اما المستلزم للمناسب
او الذي اثر جنسه في جنس الحكم فلا ثم انه مردود وهو نفس المتنازع وعن الثاني بالمنع من انحصار دليل حجية
القياس في عمل الصحابة بل التعويل فيه على قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره مما تقدم ثم احتجوا

بانه لا ظن كونه مستلزما للعلية كان الاشتراك فيه يفيد ظن الاشتراك في العلية وعلى التقدير الثاني
للشبه انه لما ثبت ان الحكم لا بد من علة وان العلة اما هذا الوصف الشبهي او غيره ثم راينا ان جنس
هذا الوصف مؤثر في جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى في غيره من ساير الاوصاف كان ميل القلب الى
استناد الحكم الى ذلك الوصف اقوى من ميله الى استناده الى غيره من الاوصاف واذا ثبت انه مفيد لظن
العلية كان حجة لوجوب العمل بالظن والجواب عن الاول ما ذكرناه من ان المناسب ليس بعلة على ما تقدم
فلازمه لا يكون ملزوما للعلية هكذا قال المصنف طاب ثراه في النهاية وفيه نظر فان ملزوم ما لا يكون
علة لا يمتنع ان يكون ملزوما للعلية وعن الثاني المنع من احتياج كل حكم الى العلة والا لزم التسلسل ومنع
حصر الاوصاف او احد جزئيات الوصف ويجوز وجود مانع في الفرع وعدم شرط عنه والحق ان هذه
الاحتمالات قادحة في القطع بكون الوصف علة اما الظن بذلك فلا ولكن ينبغي ان يمنع عموم وجوب
العمل بالظن لقوله ان بعض الظن اثم واجتنبوا كثيرا من الظن قال البحث الرابع في الدوران الخ
اقول الدوران عبارة عن ثبوت الحكم عند وجود وصف وعدمه عند عدم ذلك الوصف وذلك قد يكون
في صورة واحدة كالتحريم مع الاسكار في العصير فانه لما لم يكن مسكرا في اول الامر لم يكن حراما ولما حدث فيه
وصف الاسكار وجد فيه وصف التحريم ولما زال عنه الاسكار بان صار خلا زال التحريم وقد يكون في
صورتين كالكيل وتحريم التفاضل فانه موجود عند وجوده كما في البر ومعدوم عند عدمه كما في الثياب
والاول اقوى لانه يتطرق من الاحتمال الى الثاني ما لا يتطرق الى الاول مثل جواز كون العلة في صورة
الوجود بعض المحل او شيئا من خواصه وهي مفقودة في صورة العدم وهل هو حجة قال قوم نعم لافادة
ظن العلية والعمل بالظن واجب اما الاول فلان الانسان لو دعي غيره باسم فغضب ثم دعاه بغيره
لم يغضب وتكرر ذلك مرارا غلب على الظن ان علة غضبه دعاؤه بذلك الاسم وربما يبلغ الى العلم
مع التكرر وذلك معلوم بالضرورة فاذا افاد الظن في هذه الصورة كان مفيدا له في كل صورة لانه
انما افاد الظن لمجرد الدوران وهو حاصل في كل صورة من صوره واما الثاني فلما تقدم من وجوب العمل
بالظن وفيه نظر للمنع من عموم وجوب العمل والاكثر على انه ليس بحجة لوجهين احدهما ان بعض الدورانات

لا تفيد ظن العلية فوجب الا يكون شيء منها مفيدا لظن العلية اما الاول فلان الدوران يتحقق
بين العلة والمعلول المساوي وبين المعلولين المساويين مع امتناع كون المعلول علة لعلته وكون احد
المعلولين علة للاخر وكذا اجزاء العلة المساوية لها في العموم والخصوص كفصل نوعها فانها دائرة معها مع
انتفاء العلية وكذا شرائط المعلول المساوية له فانها دائرة مع ذلك المعلول ومع علته وليست علة
للمشروط ولا لعلته والحد دائر مع المحدود والجوهر مع العرض كالجسم مع الكون واحد المضافين
دائر مع الاخر كالابوة والبنوة والحركة دائرة مع الزمان مع انتفاء العلية في ذلك كله وفيه نظر واما الثاني
فلانه لو افاد ظن العلية في صورة ما من صور الدوران لكان اما لمجرد الدوران فيلزم الترجيح من غير
مرجح لتحققه في غير تلك الصورة مع عدم افادة ظن العلية وان كان لامر آخر فيكون المفيد لظن
العلية انما هو ذلك الامر الآخر او المجموع المركب منه ومن الدوران وعلى كلا التقديرين لا يكون الدوران
بمجرده حجة تامة لظن علية الوصف الدائر وهو المطلوب الثاني وهو الذي عول عليه المتقدمون وذلك ان
الانعكاس في العلل الشرعية غير شرط فلا يكون معتبرا فيبقى الطرد بمجرده وهو غير دال على العلية اتفاقا
واعترض بانه لا يلزم من عدم افادة كل من العكس والطرد بمجرده ظن العلية ان لا يكون مجموعهما مفيدا
له قال البحث الخامس في السبر والتقسيم الخ اقول اصل السبر اعتبار عمق الجراحة والمسبار حديدة
معدة لذلك والمراد به هنا اعتبار كل قسم من الاقسام التي يذكرها القايس ويبقى انتفاء العلية
عنها ليتحقق العلية فيما بقي واعلم ان التقسيم ان كان حاصرا بحيث لا يكون ثم احتمال آخر وهو مندرج
في احد القسمين كما يقال هذا القسم اما ان لا يكون معللا او يكون فاما بهذا الوصف او بغيره ويبطل
الاول والثالث فتعين الثاني وهو طريق مفيد للعلم ان ابطل القسمين المغايرين للمدعى بطريق
قطعي وهو المعول عليه في العلل العقلية وقد يستعمل في الامور الشرعية كما يقال ثبت بالاجماع ان ولاية
الاجبار معللة اما بالصغر او بالبكارة وبطل الاول باستلزامه ثبوت الولاية على الصغيرة الثيب
وهو منتف لقوله عليه السلام الثيب احق بنفسها من وليها واما التقسيم المنتشر فكما اذا لم يدع الاجماع
على انحصار العلة في الاقسام المذكورة بل العارف يقتصر على ان يقول مثلا حرمة الربا في البر اما ان يكون

معللا او لا والثاني باطل لانه خلاف المتعارف من تعليل الاحكام الشرعية بالحكم والاول اما ان يكون معللا بالطعم
او الكيل او الوزن او المال والكل باطل الا الطعم فتعين التعليل به وهو حجة عند بعضهم لانه لما كان الغالب
على الاحكام ان تكون معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتأمل سوى الاوصاف المذكورة وانتفاء
عن كل واحد منها كونه علة والوصف المدعى غلب على الظن ان الحكم يعلل به والعمل بالظن واجب وعند
الاكثر انه ليس حجة لجواز استغناء الحكم عن العلة فانه لو وجب تعليل كل حكم لزم التسلسل فان الحكم
بعلية العلة حينئذ يكون مفتقرا الى علة والحكم بعلية تلك العلة يحتاج الى علة اخرى وهكذا الى غير النهاية سلمنا
لكن يجوز ان يكون العلة امرا سوى ما ذكرتم من الاوصاف وجزء احدها بان يكون احد تلك الاوصاف
منقسما الى طبيعتين احديهما علة للحكم والاخرى ليس من ذلك او ما تركب من بعضها مثل وصفين منها
او تكون العلة مجموع تلك الاوصاف سلمنا ان العلة ذلك الوصف لكن لا يجب تحقق الحكم في الفرع عند تحققه
لجواز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ان للحكم مانعا على العكس من ذلك ومع تطرق
هذه الاحتمالات لا يبقى القطع ولا الظن الغالب بتعليل الحكم بذلك الوصف متحقق وفيه نظر لما عرفت
من ان تطرق الاحتمالات المذكورة انما يمنع الجزم بالعلية اما الظن فلا واعلم ان الحاق حكم المسكوت
عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق بينهما كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا او يبين
كون كل منهما لا تأثير له في الحكم فيلزم اشتراك الاصل والفرع فيه والحنفية يسمون هذا بالاستدلال
ويفرقون بينه وبين القياس وسماه الغزالي تنقيح المناط وحاصله يرجع الى ان هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر
المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى
فثبت ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وهذا الطريق راجع الى السبر والتقسيم
وكلما يرد عليه مما يبطل كونه طريقا صالحا للتعليل فهو وارد على هذا من جواز كون الحكم غير معلل اصلا
او كون العلة مجموع ما به الافتراق او ما تركب من بعض ما به الاشتراك والافتراق
او غير ذلك مما ذكره واما تخريج المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل
عليه النص او الاجماع دون علته كالاجتهاد في معرفة كون الاسكار علة لتحريم الخمر حتى يقاس عليه ما شاركه

في ذلك كالنبيذ واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر في وجود العلة المعلومة عليتها مطلقا
بنص او اجماع او استنباط في احاد الصور كالنظر في القبلة فان مناط وجوب استقبالها وهو معروف بقوله تعالى
وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكون هذه الجهة هي جهة القبلة حال الاشتباه مظنون بالاجتهاد
والنظر في الامارات قال الفصل الثالث في مبطلات العلة وفيه مباحث اقول لما فرغ من ذكر الطرق
التي زعم القائسون انها دالة على كون الوصف علة للحكم في ذكر الطرق الكاذبة الدالة على نقض ذلك وهي اربعة
النقض وعدم التأثير والقلب والقول بالموجب الاول النقض وهو عبارة عن وجود الوصف المدعى
كونه علة للحكم منفكا عن ذلك الحكم وقد اختلف في ذلك فرقهم فزعم قوم انه يقدح في علية الوصف مطلقا
اي سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وهو مذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة واحمد وقال آخرون
انه لا يقدح مطلقا وفصل قوم فقالوا ان كانت علية الوصف قد ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص فيها
وان كانت مستنبطة قدح كما في تعليل ايجاب القصاص بالقتل العمد العدوان وتخلفه عنه لمانع الابوة
واختار المصنف انه يقدح في المستنبطة على تقدير افادة الاستنباط العلية دون المنصوصة وهو الحق
اما الاول فلان ذلك الوصف اما ان يعتبر في اقتضائه ذلك الحكم انتفاء المعارض او لا يعتبر فان كان
الاول لم يكن الوصف بمجرده تمام العلة بل يكون جزءا منها والجزء الاخر انتفاء المعارض وان لم يعتبر
كان الحكم لازما لذلك الوصف في كل صور وجوده ويتحقق مع وجود المعارض وذلك يقدح في كونه
معارضا فيكون تخلف الوصف عن الحكم المذكور قادحا في كونه علة لذلك الحكم سواء تحقق المعارض
في صورة التخلف او لا واما الثاني وهو جواز تخصيص العلة اذا كانت منصوصة فلان دلالة
العلة المنصوصة على وجود الحكم في محالها كدلالة اللفظ العام على افراده فانه لا فرق بين قول الشارع
حرمت كل مسكر وبين قوله الاسكار علة التحريم وكما ان تخصيص العام جائز غير قادح في دلالته على
ثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص فكذا تخصيص العلة بتخلف الحكم عنها في بعض صور وجودها لا يقدح
في كونها علة في غير ذلك البعض وجواب النقض لا يمكن الا باحد امرين احدهما المنع من وجود العلة
في صورة النقض كما لو قال الشافعي في الوضوء طهارة حكمية وهي للمعترض ان يستدل على وجود

العلة في صورة النقض قال قوم لا لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا
ولكونه انتقالا من مسئلة الى اخرى قبل تكميل الاستدلال على الاول وهو قبيح عند اهل النظر لان المستدل
كان بصدد اثبات الحكم في الفرع وهو اشتراط النية في الوضوء في المثال المذكور وصار الان يطلب كون ازالة
النجاسة ليست طهارة حكمية وقال آخرون نعم اذ به يتحقق انتقاض العلة وهدم كلام المستدل فكان له
ذلك كغيره من الاعتراضات وفصل آخرون فقالوا ان تعين ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل
وجب قبوله منه لتحقيق فائدة المناظرة وان امكنه القدح بطريق آخر هو امضى الى المقصود فلا واعترض
المصنف على هذا بانه ان كان مسموعا لم يخرج عن ذلك بتعدد الطرق الاخر وان لم يكن لم يصر طريقا بانتفاء
غيره اما لو كان المستدل قد دل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض فاذا منع
وجود العلة فيها فقال المعترض فقد انتقض دليلك الذي استدللت به على وجود العلة سمع ذلك منه مع انه
لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها وذلك كما لو قال الحنفي في مسئلة تبييت النية وتعيينها في صوم
الصوم فوجب ان يصح كما في محل الوفاق وقد دل على وجود الصوم بقوله ان الصوم عبارة عن الامساك
مع النية وهو موجود فيما نحن فيه فقال المعترض هذا منقوض بما اذا نوى بعد الزوال اما لو قال المعترض
ابتداء لا يخلو حالك من امرين اما ان تعتقد وجود الصوم في صورة النقض وهو ما اذا نوى بعد الزوال او لا
تعتقد فان كان الاول فقد انتقض عليك بوجودها مع انتفاء الحكم وان كان الثاني انتقض دليلك
كان متوجها الثاني المنع من انتفاء الحكم في صورة النقض واعلم ان النقض بانتفاء الحكم عن صورة النقض
انما يتوجه ان كان انتفاء الحكم عن تلك الصورة مذهبا للمستدل اوله وللمعترض كما لو قال الحنفي
في بيع الرطب بالتمر باع ربويا بجنسه متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين فيقول الحنفي ينتقض
على اصلك بالعرايا فان بيعها صحيح مع انه بيع ربوي بجنسه متفاضلا اما لو كان مذهبا للمعترض خاصة لم
يتوجه النقض لان خلافه في صورة النقض كخلافه في صورة التعليل وهو محجوج بالدليل الذي ذكره المعلل
في المسئلتين جميعا كما لو قال المعترض هذا الوصف لا يطرد على اصلي فلا يلزمني الانقياد اليه وجوابه بان
يقول المستدل ما ذكرته حجة عليك في الصورتين ومذهبك في صورة النقض لا يكون حجة في دفع الاحتجاج

والالزام حجة في محل النزاع والشيء والمحجوج المغلوب اذ الحجة لغة الغلبة ومع لا يتم الجواب
عن النقض بالمنع من انتفاء الحكم عن صورة النقض اذا كان انتفاء الحكم مذهبا للمستدل خاصة او له
وللمعترض بل يكون الجواب عنه ببيان ثبوت مانع من الحكم في صورة النقض او انتفاء شرط له عنها او	وللمعترض
غير ذلك تنبيه اذا تخلف الحكم عن العلة لمانع هل يقدح في عليتها ام لا قال جماعة من المحققين
نعم وهو مذهب المصنف حيث اختاره وفخر الدين لان العلة تستلزم الحكم لذاتها وذلك يوجب ثبوته في جميع
صور ثبوتها خالية من الموانع فاذا وجدت العلة وفقد الحكم في صورة ما فاما ان يكون فقده لامر او لا
فان كان الاول فذلك الامر هو المانع وان كان الثاني بطل استلزامها للحكم وذلك يوجب ان لا يكون
علة وقال آخرون لا يقدح لانا لم نوجب بمثل هذه العلة استلزام الحكم قطعا بل ظاهرا فتخلف
الحكم عنها في بعض الصور لا يكون قادحا في عليتها وهو باطل لان الحكم عند وجود المقتضي وارتفاع
المانع يجب وجوده والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو ممتنع فاذا قدرنا وجود المقتضي تاما في صورة التخلف
فان كان المانع محققا كان التخلف مستندا اليه وان كان منتفيا تعين استناد عدم الحكم الى عدم المقتضي
وهو المطلوب الثاني النقض المكسور عبارة عن نقض بعض اوصاف العلة كقولنا في بيع الغائب مبيع
مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض بما اذا
تزوج امرأة لم يرها فلم يشتمل النقض على المبيع بل حذف ونقض الباقي وهو مجهول الصفة وقد
اختلف في سماعه والاكثرون على رده لان المستدل انما علل الحكم بالمجموع من كونه مبيعا
وكونه مجهول الصفة كما لا يرد كونه مجهول الصفة والمنكوحة ليست مبيعا وابطال التعليل ببعض	والمنكوحة
اوصاف العلة لا يستلزم ابطال التعليل بها الا لو بين المعترض عدم تأثير الوصف الاخر الذي
وقع به الاحتراز عن النقض ككونه مبيعا في المثال المذكور في الحكم لا بانفراده ولا مع انضمامه
الى الوصف الاخر ثم النقض والمستدل حينئذ ان بقي مصرا على التعليل بالمجموع بطل التعليل بعدم التأثير
ان فسرناه بابداء وصف في الدليل لا تأثير له البتة في الحكم كالاوصاف الطردية لا بالنقض وان
نزل الكلام على التعليل بالوصف المنقوض بطل تعليله بالنقض لكونه واردا على العلة

بتمامها فان قلت الوصف المحذوف وان لم يكن مؤثرا في الحكم محكم فلا يمنع من اخذه في التعليل لدفع
النقض قلت دفع النقض يتوقف على كونه جزءا من العلة لا كانت العلة هي الجزء الاخر لا غيره وهي موجودة
في صورة النقض مع فقد الحكم فيها فيتحقق النقض ولا يندفع بمجرد ذكر ذلك الوصف المحذوف واما الكسر فهو
عبارة عن تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة اعني الحكمة المقصودة من الحكم فهو نقض يرد على المعنى دون
اللفظ كما لو قال الحنفي في مسئلة الوجه شرعه ما فوجب ان يرخص في سفره كغير العاص بسفره ويبقى
مناسبة السفر للرخصة بما فيه من المشقة فيقول المعترض ما ذكرتم من الحكمة وهي المشقة منقضة فانها
موجودة في الحمال وارباب الصنائع الشاقة في الحضر مع عدم الرخصة وقد اختلف فيه والاكثرون
على انه غير وارد لان الحكم انما علق بالوصف الضابط للحكمة لا بمجرد الحكمة لكونها غير منضبطة بنفسها
وهي مختلفة بحسب اختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا شأنه فلان الشارع رده الى المظان
الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس والتخبط في الاحكام لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج واذا لم تكن
هي العلة لم يكن لايراد نقض عليها معنى قال البحث الثاني عدم التاثير وهو بقاء الحكم الخ اقول
هذا هو الطريق الثاني من طرق الدالة على كون الوصف ليس علة للحكم وهو المسمى بعدم التاثير وهو عبارة
عن بقاء الحكم بدون ما فرض علة لذلك الحكم وهو قادح في علية الوصف المذكور لان الحكم لما بقي
موجودا بعد عدم ذلك الوصف وكان موجودا قبل وجوده علم استغناؤه عنه والمستغنى عن الشيء
يمتنع ان يكون معللا به وانما لم يكتف في الاستغناء عن الوصف ببقاء الحكم بعده لان المتكلمين يزعمون
ان الباقي مستغن عن المؤثر بعد عدم مؤثره مع بقائه موجودا غير قادح في عليته المتقدمة فلذا
ضم اليه القيد الاخر وهو قوله وكان موجودا قبل وجوده وهذا صحيح ان فسرنا العلة بالمؤثر اما اذا
فسرناها بالمعرف فلا لان العالم معرف للصانع تعالى مع وجوده تعالى قبل وجوده وبعد عدمه واما
عدم العكس فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم في صورة اخرى معللا بعلة مغايرة للعلة الاولى
والحق ان ذلك غير قادح في علية الوصف للحكم في الصورة الاولى لان العكس اعني انتفاء الحكم لانتفاء
العلة غير واجب في العلل الشرعية لجواز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة اما مع تغاير المحل فظ

نظ متفق عليه كاباحة الوطي في الزوجة بالعقد وفي المملوكة بالملك واما مع اتحاده فمنع منه القاضي ابوبكر والجويني
مطلقا وجوزه آخرون مطلقا وفصل قوم فقالوا انه جائز في المنصوصة لا في المستنبطة وهو اختيار الغزالي والمصنف
اما الاول فظ فان القتل العمد والعدوان والزنا مع الاحصان والردة عن الاسلام قد يثبت لواحد مع ان كل
واحد من هذه الامور علة مستقلة في وجوب القتل بالنص وكذا نواقض الوضوء والغسل فان النوم وكل واحد
من الامور المطلقة المباشرة في ايجاب الوضوء وعدم احدها لا يوجب عدم الحكم لجواز استناده الى الاخر غيره
واما الثاني فلان من اعطى فقيرا فقيها قريبا شيئا احتمل ان يكون الداعي اليه لذلك الفقر خاصة والفقه خاصة
والقرابة خاصة ومجموعها ومجموع اثنين منها وهذه الاحتمالات متنافية لان كون الباعث الفقه خاصة
ينافي كون الباعث غيره او كونه جزءا من الباعث فان بقيت متساوية امتنع حصول ظن كل واحد منها على
التعيين فلا يمكن الحكم بكونها علة وان ترجح بعضها فذلك المرجح لا بد وان يكون لامر وراء المناسبة
والاقتران لاشتراكه بينهما فاذن الراجح هو العلة دون المرجوح فثبت ان العلة واحدة وح يلزم من انتفائها
انتفاء الحكم ويكون وجود الحكم منفكا عن الوصف المدعى كونه علة له قادحا في عليته وهو المدعى واعلم ان العكس
لو قرر دون الاخر الراجح او آخر الاول واصله تحت راس البعير لجاء من الذراع قال البحث الثالث القلب
وهو تعليق نقيض الحكم على تلك العلة الخ اقول هذا هو الطريق الثالث من الطرق الدالة على عدم علية الوصف
وهو القلب وهو عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور على تلك العلة ورده الى الاصل المقيس عليه بعينه
وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه لو رد ذلك الى اصل آخر لكان حكم ذلك الاصل الاخر ان كان حاصلا في الاصل
الاول كان رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود العلة فيه لان قياسه مبني على وجودها فيه ويمكنه
ان يمنع وجودها في الاصل الاخر لانه لم يسبق منه اعتراف بوجودها فيه وان كان غير حاصل كان اصل القياس
الاول نقضا على تلك العلة لكونها موجودة فيه مع عدم حكم الاصل الثاني ووجود العلة بدون الحكم
هو النقض على ما تقدم وقد انكره قوم وجوزه آخرون اما الاولون فقد احتجوا بان الحكم الذي علقه القالب
على علة القياس اما ان يمكن اجتماعه مع الحكم الاول الذي ادعاه القايس اولا فان كان الاول
لم يكن قادحا في العلة لان العلة الواحدة جاز ان يكون علة لحكمين غير متنافيين وان كان الثاني

امتنع اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا اتحاده واجيب بان الحكمين غير متنافيين لذاتهما فيجوز اجتماعهما
في الاصل وان كان واحدا لكن يستحيل اجتماعهما لذاتهما في الفرع لدليل منفصل فاذا بين القالب ان
الوصف الحاصل في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الاخر كان الاصل شاهدا لها بالاعتبار لانا
بينا ان الحكمين يجتمعان فيه وذلك يقتضي امتناع حصولهما معا في الفرع لقيام الدليل على ذلك وحصول
احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح وهو محال واعلم ان القلب معارضة اذ المعارضة عبارة
عن اقامة دليل على نقيض مدعى المستدل والقلب كذلك الا انه متميز عن غيره من المعارضات
بامرين احدهما انه لا يمكن الزيادة في العلة بخلاف سائر المعارضات وثانيهما انه لا يمكن منع وجود
العلة في الاصل والفرع لان اصل المستدل واصل القالب واحد على ما عرفت وكذا فرعهما فعلى
هذا للمستدل الجواب بمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه اما بالنقض او عدم
التاثير او القول بالموجب ان امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه
اذا لم يكن قلب القلب مناقضا للحكم في القياس الذي اثبته المستدل لان قلب القالب اذا فسد
بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب ثم القالب اما ان يذكر القلب لاثبات مذهبه او لابطال
مذهب خصمه اعني القايس فالاول مثل ان يستدل الحنفي على ان الصوم شرط لصحة الاعتكاف
بقوله لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول القالب لبث مخصوص فلا يكون مشروطا
بالصوم كالوقوف بعرفة فالحكمان المذكوران في القياس والقلب لا يتنافيان في الاصل اعني الوقوف
بعرفة اذ قد اجتمع فيه انه ليس قربة بنفسه وليس مشروطا بالصوم وهما يتنافيان في الفرع اعني
في الاعتكاف لدليل وهو الاجماع على انه متى لم يكن قربة بنفسه كان مشروطا بالصوم وح يكون الجمع
بين كونه ليس قربة بنفسه ولا مشروطا بالصوم وح يكون محالا للاجماع المذكور وكل من القايس و
القالب قد تعرض في دليله لتصحيح مذهبه الا ان القايس اشار بقلبه الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام
والقالب اشار الى عدم اشتراطه صريحا والثاني قد يكون استدلال القالب على فساد مذهب خصمه
صريحا وقد يكون ضمنا بان يقيم الدليل على فساد لازم من لوازم مذهب الخصم ومن المعلوم

ان ارتفاع اللازم من لوازم مذهبه يوجب ارتفاعه فالاول مثل ان يستدل الحنفي على وجوب
مسح ربع الراس بقوله ركن من اركان الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول القالب
ركن من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتهما لانهما حصلا في الاصل
المقيس عليه وهو غسل الوجه فانه لا يكتفى فيه باقل الاسم ولا يتقدر بالربع لكنهما يتنافيان في الفرع اعني مسح
الراس لاتفاق الشافعي وابي حنيفة على نفي غيرهما من الاقسام المحتملة والثاني مثل قول الحنفي في بيع
الغائب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول القالب عقد معاوضة فلا يثبت فيه
خيار الرؤية كالنكاح ويلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل
اعني النكاح لانه قد اجتمع فيه الصحة وعدم خيار الرؤية ويمتنع اجتماعهما في الفرع اعني البيع لان فساد
خيار الرؤية فيه ملزوم لفساده بالاتفاق المذكور قال البحث الرابع القول بالموجب وهو تسليم الدليل الخ
اقول هذا هو الطريق الرابع من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو القول بالموجب وهو عبارة
عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع وحاصله يرجع الى تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه
تسليم الحكم المتنازع ومهما توجه على هذا الوجه كان المستدل منقطعا لظهور كون ما يظنه من الدليل غير
متعلق بمحل النزاع واقسامه ثلثة الاول ان يذكر المستدل دليلا ويتوهم انه ينتج محل النزاع او امرا
ملزوما له والحال بخلافه كما لو قال التفاوت في القتل لا يمنع القصاص لا في القتل وقد يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص
فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت من الدليل وهو ان ذلك القتل لا ينافي وجوب القصاص لكن لا يلزم
منه مطلوبك وهو وجوب القصاص اذ عدم المنافي لوجوب القصاص ليس هو نفس وجوب القصاص
ولا ملزوما له لتوقفه على وجود المقتضي وارتفاع سائر الموانع وتحقق جميع الشرائط الثاني ان يذكر دليلا ويتوهم
انه مبطل لماخذ الخصم وذلك كما لو قال في القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالتفاوت
كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وهو ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع
وجوب القصاص الى الوسيلة بالتفاوت في المتوسل اليه لكن لا يلزم من ذلك مدعاك وهو وجوب القصاص
فانه لا يلزم من انتفاء مانعية التفاوت في الوسيلة من وجوب القصاص انتفاء جميع الموانع منه ووجود جميع

الشرائط التي يتوقف عليها وتحقق المقتضي لما ان لك ان يسكت المستدل عن صورة دليله ويقتصر على افراد كبراه ولا تكون الصغرى مشهورة كما لو استدل الشافعي على ايجاب النية في الوضوء بقوله ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويهمل الصغرى المقدرة وهي الوضوء قربة فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت واسلم في ايجاب النية في الوضوء فان وجوب النية فيما ثبت قربة غير ملزوم للدعوى وهو وجوب النية في الوضوء الا بتقدير كونه قربة وهي قضية غير مشهورة ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع وانما كان القول بالموجب قادحا في العلة لان المدعى كون الوصف علة للحكم المتنازع فيه فاذا بين عدم ذلك الحكم مع تحقق الوصف فقد حصل النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم وجواب القول بالموجب ان المستدل يبين لزوم محل النزاع لمدلول دليله كما لو ساعد المعترض في الاول على وجود ما يقتضيه وارتفاع ما ينافيه غير المذكور فان ثبت بالدليل كونه غير مناف لزم تحققه وكذا في الثاني بان يوافق المعترض على تحقق المقتضي وارتفاع سائر الموانع وتحقق الشرائط فان المستدل اذا بين كون التفاوت في الوسيلة غير مانع منه لزم تحققه وفي الثالث بان المحذوف لا يخرج مقدمة الدليل اعن شيء وديلا عبارة عن مجموعهما لا عن الكبرى وحدها فلا يسمع منع القول بالموجب مع بقاء النزاع قال البحث الثاني سؤال الفرق وهو مبني على تعليل الحكم الخ اقول سؤال الفرق عند المتأخرين لا يخرج عن المعارضة في الاصل والفرع الا انه عبارة عند بعضهم عن مجموع الامرين حتى انه لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا ولهذا رده بعض الناس لكونه جمعا بين اسئلة مختلفة هي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنع علة الوصف في الاصل والذين قبلوه اختلفوا في انه سؤال واحد او سؤالان فابن سريج ذهب الى الثاني وجوز الجمع بينهما لكونه ادل على الفرق وغيره الى الاول لاتحاد المقصود منه وهو الفرق ومعنى المعارضة في الاصل ابداء وصف فيه يصلح ان يكون علة بدل ما علل به المستدل اما مستقلا كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر بالطعم بعلة الطعم بالكيل او الوزن فيه فان كلا منهما يصلح ان يكون علة للحكم او غير مستقل كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل ومعنى المعارضة في الفرع ابداء ما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او بوجود مانع منه او بفوات شرطه ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او كون الوصف المفقود شرطا على طريق اثبات المستدل كون الوصف

بعزاه ل

الوصف الذي علل به الحكم علة له وانكره قوم وزعموا انه عبارة عن وجود معنى في الاصل له مدخل في التأثير ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله الى انتفاء علة الاصل عن الفرع وبه ينقطع الفرق بينهما وبهذا يظهر ان سؤال الفرق مبني على عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فانه يتوجه على القائل بذلك بتفسيريه جميعا اما من جوز تعدد علة الحكم الواحد فلا يتوجه عنده سؤال الفرق ان فسرناه بانه معارضة في الاصل لان غاية ابداء المعترض من الوصف المناسب للحكم في الاصل المنتفي عن الفرع لا ينافي تعليل ذلك الحكم بوصف آخر مناسب اشترك فيه الاصل والفرع وكذا ان فسرناه بالتفسير الثاني لان وجود المعنى الذي له مدخل في التأثير في الاصل وعدمه عن الفرع لا ينافي كون الوصف المنفك عن ذلك المعنى الذي اشترك فيه الاصل والفرع علة للحكم لان عدم العلة انما يوجب عدم الحكم اذا كانت واحدة اما اذا كانت متعددة فلا ولو فسر بانه معارضة في الفرع كما تقدم لم يتوقف على جواز تعليل الحكم بعلتين ولا على عدمه وهو ظاهر ومنع قوم من اجتماع العلل المتكثرة على الحكم الواحد مع اتحاد المحل مطلقا كما تقدم واحتجوا بوجوه المتقدم ذكرها بامور احدها المنع من اتحاد الاحكام بل هي متعددة اذ اباحة القتل بالردة مغاير لاباحة القتل بالزنا ولهذا لو اسلم المرتد الزاني سقط قتل الردة وبقي قتل الزنا وثانيها المنع من اجتماعها دفعة بل لا بد من حصول بعضها قبل بعض وح يكون المراد المؤثر في الحكم السابق منها خاصة ولا يكون للاحق منها اثر البتة وثالثها انه يجوز اشتراك العلل في امر واحد يكون هو علة ذلك الحكم بالحقيقة دون خصوصية كل واحد منها ورابعها انه يجوز اشتراط استقلال كل واحد منها بالعلية بعدم اقترانها بغيرها فيها فاذا حصل الاقتران زال شرط الاستقلال بالعلية فزال هو وبقي كل واحد منها جزء العلة واستضعف المص طاب ثراه هذه الوجوه اما الاول فان ابطال حياة الشخص الواحد امر واحد لا يقبل فيه التعدد وليس ذا جهتين بحيث يكون مباحا باحديهما حراما بالاخرى والزاني بالاسلام ليس الحل بل كونه معللا بالردة فان قلت كما جاز ان يكون الفعل ذا جهتين يكون مباحا باحديهما حراما بالاخرى بل واجبا في بعض الصور كما في الصلوة في الدار المغصوبة وكما في الاكل مثلا عند تضيق وقت الصلوة فانه مباح من جهة كونه اكلا وحرام من جهة استلزامه الاخلال بالصلوة الواجبة جاز ان يكون القتل ذا جهات يكون كل واحدة فيها مفيدة

الجملة
الاجوبة ل لا يعقل
مثال

لنوع من الاباحة قلت لا معنى لكون الشيء مباحا الا في ان رخص للمكلف مكنتك من هذا الفعل ولا تبعة عليك فيه اصلا وهذا المعنى لا يتحقق الا مع انتفاء كل وجه يقتضي قبحه والمنع منه وليس شرائط الحرمة كون الشيء حراما من جميع جهاته اذ الظلم حرام مع انه حادث وعرض وحركة مثلا وحدوثه وعرضيته وكونه حركة لا مدخل له في ذلك وفيه نظر فان المدعي يدعي ان الفعل ذو جهتين احديهما يقتضي الاباحة والاخرى يقتضي الحرمة بل ادخل انه اشتمل على جهتين يقتضي كل منهما اباحة وهو ظ فان اباحة قتل الزاني سبب استلزامه انزجار الناس عن التوثب على الفروج المحرمة واباحة قتل المرتد سبب انزجار الناس عن الكفر وعدم الرغبة في الاستمرار على الاسلام واما الثاني فلانه خلاف الفرض اذ المفروض اقترانها واجتماعها دفعة واحدة فرض سبق احدهما على الآخر بناء فيه وقد ذكر الغزالي لذلك مثالا وهو ما اذا ارضعت اخت الرجل زوجته واخته رضعة دفعة واحدة بان اخذت منهما جميعا ودبر في حلقهما فانه يصير في الزمان الواحد خالا وعما للمرتضعة دفعة وكل واحد منهما سبب مستقل في التحريم حتى منهما او رضعت اخته من امه بلبن اخيه من ابيه حتى انه فانه يصير خالا لها وخالا دفعة واحدة واما الثالث فلانه خلاف للاجماع اذ الاجماع واقع على ان كلا من الاسباب علة مستقلة بخصوصيته للحكم المذكور والقول بعلية المشترك بينها على سبيل الاستقلال ابطال له ان كان ما نفي من علية اي منهما والا ثبت المطلوب من اجتماع العلل المتكثرة وهو ذلك المشترك واقسامه على الحكم الواحد واما الرابع وهو جواز كون كل منها علة بشرط عدم غيره فان الاجماع واقع على تعليل الحكم بالواحد من هذه الاشياء من غير اشتراط عدم غيره فالقول بالاشتراط المذكور ينافي الاجماع فيكون باطلا وجواب الفرق على كل تقدير لا يخرج عن جواب المعارضة في الاصل والفرع وسيأتي في باب الاعتراضات اقول قال الفصل الرابع في شرائط الاركان وفيه مباحث الاول الخ اقول قد عرفت ان للقياس اركانا اربعة وهي الاصل والفرع والعلة والحكم وان غايته ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع فشروط القياس لا يخرج عن شرائط هذه الاركان فيها المقصود بحود الى الاصل وهي على قسمين احدهما يتعلق بحكمه والثاني يتعلق بعلة ذلك الحكم اما الاول فامور الاول ان يكون ذلك الحكم ثابتا في الاصل لان القياس تشبيه الفرع بالاصل في حكمه وانما يتحقق ذلك اذا كان حكم الاصل ثابتا

لتبهال
الفرق ل

ثابتا الثاني ان يكون حكما شرعيا ان كان القياس شرعيا اما عند الاشاعرة فظ لان جميع الاحكام الشرعية انما يعرف بالسمع واما عند المعتزلة فلان الطريق لو كان عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم في الفرع عقلية لكان القياس عقليا لا شرعيا واعترض فخر الدين بان ثبوت الحكم في الفرع يتوقف على ثبوته في الاصل وعلى تعليله بالوصف المعين وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع فلو فرضت المعرفة الاولى اعني معرفة ثبوت الحكم في الاصل عقلية جاز ان يكون الباقيان سمعيين فيكون معرفة ثبوت الحكم في الفرع مستفادا من مقدمات سمعية والمستفاد من السمع سمعي فثبوت الحكم في الفرع سمعي مع ان ثبوته في الاصل عقلي والى هذا اشار المص طاب ثراه بقوله وهو غير لازم الثالث ان يكون حكم الاصل منسوخا لان الحكم انما تعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع وهو يتوقف على كون ذلك الوصف معتبرا في نظر الشارع فاذا لم يبق الحكم المترتب عليه ونسخ تبين ان الشارع لم يعتبره وفيه نظر لان اعتبار الشارع ذلك الوصف في الحكم اولا اعني قبل النسخ يكفي في صدق كونه معتبرا او في صلاحية ترتيب الحكم عليه ان قلنا ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفرع ويكون نسخ الاصل تخصيصا الرابع ان يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لان العلة الجامعة بين ذلك الاصل وفرعه ان كانت هي العلة الجامعة بينه وبين اصله كان رد الفرع الى الاصل الاول اولى لان الشهادة بالاعتبار انما هو له دون الاصل الثاني فتوسط الاصل الثاني يكون عبثا وذلك كما لو قال الشافعي في ثبوت الربا في السفرجل مثلا مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على التفاح ثم قاس التفاح على البر بجامع كونه مطعوما وان كانت العلة الجامعة بين الاصل وفرعه غير العلة الجامعة بينه وبين اصله كما لو قال الشافعي في مسئلة فسخ النكاح بالجذام في المراة عيب يثبت به الفسخ في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح قياسا على القرن والرتق ثم لما منع حكم الاصل وهو كون القرن والرتق موجبين للفسخ في النكاح قاسوهما على الجب بجامع تفويت الاستمتاع فلا يصح القياس فيه لان الحكم في الفرع المتنازع اعني كون الجذام موجبا لفسخ النكاح في هذا المثال انما ثبت به حكم اصله وهو القرن والرتق فاذا كان حكم اصله ثابتا بعلة اخرى غير متحققة فيه كتفويت الاستمتاع فيمتنع تعدية الحكم بغيرها لان غيرها لم يثبت اعتبار الشارع له ضرورة ان الحكم

الثابت معه ثابت بغيره اتفاقا فلو اثبت الحكم به في الفرع مع عدم اعتباره كان اثباتا للحكم بالمعنى
المرسل الذي لم يعتبره الاعتبار وقد تقدم بطلانه وايضا يلزم تعليل الحكم الواحد اعني حكم الاصل القريب به
بالمتنافيين وهما العلة التي هي ما بينه وبين اصله والعلة التي هي ما بينه وبين فرعه فان العلة الاولى
تقتضي ان تكون موقوفة لذلك الحكم او باعثة عليه مستقلة بذلك غير محتاجة الى امر آخر فيه كما انها مستقلة
بالنسبة الى حكم اصله وذلك يمنع من كون العلة الثانية اعني التي هي ما بينه وبين فرعه علة ايضا وكون الثانية
علة له لذلك الحكم يوجب استغنائه عن العلة الاولى واستناد الحكم الى غيرها والجمع بينهما محال هذا اذا كان حكم
الاصل مقبولا لا من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض ولو انكر كما لو قاس الحنفي مسئلة تعلق النية عندها مع قول
اذا نوى النفل الى امر به فوجب ان يقع كما لو كان عليه فريضة الحج ونوى بها النفل فان الحكم في الاصل مما لا يقول
به الحنفي بل الشافعي فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه لانه يتضمن اعترافه بالخطأ في الاصل لوجود العلة فيه
من دون الحكم اما لو قال المستدل هذا عندك علة للحكم في الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف
تحقق الحكم فيه والا فيلزم انتقاض لتخلف الحكم عنه ان عني به منع ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات من غير ل
الحكم في الاصل فهو ايضا فاسد فان الخصم يقول الحكم في الاصل ليس عندي ثابتا بناء على هذا الوصف الذي الاصل ل
ان لا يكون دليل ثبوت الحكم في الاصل متناولا لثبوته في الفرع والا لكان جعل واحد منهما بعينه اصلا
والآخر فرعا دون عكسه ترجيحا من غير مرجح وهو محال وفيه نظر لجواز كونه متناولا للفرع بالتبعية لتناوله
للاصل كما لو دل على الاصل بالمطابقة وعلى الفرع بالتضمن او الالتزام فحينئذ لا يكون قياسا عليه ترجيحا
من غير مرجح السادس ان لا يظهر تعليل حكم الاصل بوصف معين لان رد الفرع اليه انما يكون بهذه الواسطة
وطريق ذلك عندنا انما هو النص واما عند الجمهور القائلين بحجية القياس مطلقا فطريقه النص تارة و
الاستنباط اخرى السابع ان لا يتأخر حكم الاصل عن حكم فرعه وذلك كقياس الوضوء على التيمم في وجوب
النية فان التعبد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة وهو متأخر عن ايجاب الوضوء قال فخر الدين والحق
انه ان لم يوجد على حكم الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على الاصل لان قبل هذا الاصل
اما ان يكون الحكم ثابتا من غير دليل فهو تكليف ما لا يطاق او ما كان ثابتا البتة فيكون ذلك كالنسخ

كالنسخ ولو وجد قبل ذلك دليل آخر على ذلك الحكم جاز فان ترادف الادلة على المدلول الواحد غير ممتنع
وان ترتبت وفيه نظر للمنع من كون تجدد ذلك الحكم كالنسخ لان ايجاب النية في الوضوء مثلا بعد شرع التيمم
انما يرفع عدم وجوبها اولا وهو ليس حكما شرعيا بل عقليا فيجوز اثباته بالقياس وليس ذلك كالنسخ لانه رفع حكم
ثابت شرعا بدليل شرعي الثامن ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس واعلم ان المعدول به عن
سنن القياس اما ان لا يعقل معناه اصلا وهو على ضربين احدهما ما يكون مستثنى عن قاعدة عامة والثاني
ما يكون مبتدا فالاول كقبول شهادة خزيمة وحده فانه مع كونه غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة
والثاني كاعداد الركعات وتقدير النصب للزكوة ومقادير الحدود والكفارات فانه مع كونه غير معقول المعنى
غير مستثنى عن قاعدة سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس فيه واما الثاني فان يكون قد شرع ابتداء
ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كترخص السفر لدفع المشقة او لا كاليمين في القسامة
وضرب الدية على العاقلة التاسع ان لا يكون القياس قياسا مركبا اي لا يكون حكم الاصل متفقا عليه بين
الفريقين خاصة بل يجب كونه متفقا عليه بين الامة واعلم ان القياس المركب ما كان الحكم في اصله غير منصوص
ولا مجمع عليه بين الامة وهو قسمان احدهما مركب الاصل والثاني مركب الوصف فالاول ان يعين المستدل علة
في الاصل المذكور ويجمع بينه وبين فرعه بها فيعين المعترض علة اخرى ويدعي ان الحكم ثابت بها دون الاولى
وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة قتل الحر بالعبد مثلا عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان عدم الاقتصاص
للمكاتب غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة بل الخلاف واقع في وجوب القصاص على قاتله وانما هو متفق
عليه بين الشافعي وابي حنيفة فيقول الحنفي العلة في المكاتب المتفق على عدم جريان القصاص فيه انما هو
جهالة المستحق من السيد والورثة لا العبودية وحينئذ ان سلمت ذلك امتنعت التعدية الى الفرع لعدم العلة
فيه وان ابطلت التعليل بها منعت الحكم في الاصل لانه انما يثبت عندي بهذه العلة وهو مدرك اثباته ولا
محذور علي في نفي الحكم لانتفاء علته اذ لم يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع وعلى كلا الوجهين يكون القياس
محتملا ممتنعا لانه لا ينفك عن عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل وانما سمي هذا القياس مركبا لاختلاف
الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهو فرع لها

والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة وهي المثبتة له ولا له لا طريق الى اثباته سواها وسمي مركب
الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل واما الثاني وهو مركب الوصف فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل
هل له وجود في الاصل ام لا وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت هندا
فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال هند التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي لا نسلم وجود التعليق في الاصل
بل هو تنجيز فان ثبت انه تعليق منعت الحكم في الاصل وهو بطلان طلاق من قال هند التي اتزوجها طالق
وقلت بصحته كما في الفرع ولا محذور علي في ذلك لعدم النص والاجماع عليه ولا يتم القياس حينئذ لانه لا ينفك
عن منع وجود العلة في الاصل او منع الحكم فيه وسمي هذا القياس مركب الوصف لانه اختلاف في الوصف
الجامع قال البحث الثاني في شرائط الفرع الخ اقول لما فرغ من ذكر شرائط الاصل شرع في ذكر شرائط ما يضاف
وهو الفرع وهي ثلثة الاول ان يكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل اما في عينها كتعليل تحريم النبيذ
بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او في جنسها كتعليل وجوب القصاص في الاطراف بجامع الجناية المشتركة
بين القطع والقتل الثاني ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم اصله اما في عينه كوجوب القصاص في الاطراف بجامع
الجناية المشتركة بين القتل والقطع الثالث ان يكون حكم الفرع في النفس المشترك بين القتل بالمثقل والمحدد
او في جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على اثبات الولاية في مالها فان المشترك بينهما جنس
الولاية اذ لم يكن كذلك لبطل القياس لان شرع الحكم ليس مقصودا لذاته بل لما يفضي اليه من مصالح العباد ومع شرع الاحكام ل
مماثلة حكم الفرع لحكم اصله علمنا ان ما يحصل منه من المصلحة مثل الذي يحصل من حكم الاصل ومع مخالفة حكمه
حكم اصله لا يعلم ذلك ولان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وانما يتحقق ذلك مع المماثلة
الثالث ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وذلك على قسمين احدهما ان يكون الحكم المنصوص عليه مطابقا
للحكم الذي دل عليه القياس والثاني ان يكون مخالفا له فالاول جائز عند الاكثرين فان ترادف الادلة
على المدلول الواحد جائز وعلى هذا لا يكون عدمه شرطا على ان بعضهم منع منه لان معاذا انما عدل الى الاجتهاد
بعد فقد النص وذلك يدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده وهو ضعيف لانه لم يتعرض في الخبر للقياس مع وجود
النص فكيف يدل على منعه منه وقال صاحب الاحكام انه يكون قياس المنصوص على المنصوص وليس احدهما

احدهما بالقياس على الآخر من عكسه وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية اذ من الجائز كون الاصل قطعيا او
اوضح دلالة والفرع ظنيا او اضعف دلالة سلمنا عدم الاولوية لكن لا نسلم عدم جواز القياس ولم لا يجوز
قياس كل منهما على الآخر ويكون الغرض تكثير الدلالة او الترجيح عند وجود معارض كما في النصوص المتواردة
على الحكم الواحد فانه لو قال حرمت بيع البر متفاضلا لكونه مطعوما وقال حرمت بيع الشعير بالشعير متفاضلا
لكونه مكيلا لكان كل واحد من النصين دالا على تحريم التفاضل في البر والشعير بالنص والقياس واما
الثاني وهو ان يكون النص دالا على خلاف مدلول القياس فمنع منه الاكثر وجوزه قوم وقد مر ذلك في باب
التخصيص ولم يذكر فخر الدين هذا القسم في المحصول هنا ولا شيخنا في النهاية قال البحث الثالث في شرائط
العلة الخ اقول لما ذكر شرائط الاصل والفرع شرع في ذكر شرائط العلة وهي امور الاول ان يكون العلة
في الاصل بمعنى الباعث اي تكون مشتملة على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم وهذا اعني
اشتمال العلة على الحكمة المذكورة انما يجب ان يكون معلوما للقائس اذا كان ممن يعتبر في العلية النص
كالمصنف طاب ثراه ومن وافقه بالتعليل وان كان النص يدل على تلك الحكمة في الجملة فلا يجوز ان تكون
وصفا طرديا لا حكمة فيه بل امارة مجردة لانه لا فائدة في الامارة الا التعريف والحكم في الاصل معلوم بالخطاب
الدال عليه لا بالعلة المستنبطة منه ولان علة حكم الاصل مستنبطة من حكمه ومتفرعة عنه فلو كانت معرفة
له لكان متفرعا عنها فيدور وفيه نظر اما الاول فلانه لا يلزم من انتفاء تعريف العلة بمعنى الامارة للحكم
في الاصل انتفاء تعريفها للحكم مطلقا لجواز كونها معرفة له في الفرع وكذا الثاني لان العلة متفرعة عن الحكم
في الاصل وهو متفرع عنها في الفرع فلا دور الثاني ان تكون وصفا ضابطا للحكمة المقصودة من شرع
الحكم كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان بحكمة الزجر والمراد بالحكمة عند الفقهاء تحصيل المصلحة
ودفع المفسدة وهل يجوز التعليل بنفس الحكمة المجردة عن الوصف الضابط لها قال الاكثرون لا لخفائها و
عدم انضباطها واختلافها باختلاف الاشخاص والصور والاوقات والاحوال فيتعذر معرفة ما هو مناط
الحكم منها والوقوف عليه الا بعد مشقة وحرج وعسر وذلك على خلاف الاصل المألوف من عادة الشارع
من رد الناس الى المظان الجلية الواضحة دفعا للحرج والعسر والمشقة كما يعلم ان الشارع انما رخص

القصر في السفر دفع المشقة المضبوطة بوصف السفر المحدود بالمسافة المعينة الى مقصد معين ولم يعلقها بنفس المشقة لكان اضطربها واختلافها ولهذا لم يرخص للآتي في الحضر مع تحقق المشقة وان حصل زيادة مشقة على مشقة المسافر الذي يقطع في اربع فراسخ لما كان ذلك مما يختلف ويضطرب وجوده الاقلون لان الحكمة علة الوصف فلو لم يجز التعليل بها لم يجز التعليل بها لم يجز التعليل بالوصف المشتمل عليها وفصل (الحكم ل) آخرون فقالوا ان كانت الحكمة ظاهرة مضبوطة مصونة عن الاختلاف والاضطراب جاز التعليل بها والا فلا وهو اختيار صاحب الاحكام الثالث ان لا يكون الوصف عدميا اذا كان الحكم وجوديا لان العلة صفة وجودية بدليل اننا نقيض اللاعلية الوجودية صحة على المعدوم ونقيض الوجودي وجودي وفيه نظر فان نقيض العدمي قد يكون عدميا كما في الامتناع والامكان لا كما ان نقيض الثبوتي قد يكون ثبوتيا كالدوام واللادوام ولانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الوصف الوجودي علة للحكم الوجودي واللاوجودي وانتم انما منعتم كونه علة للوجودي والحق انه لا يشترط في العلة ان يكون وجودية مطلقا فان كثيرا من الوجوديات يكون باعثا على بعض الافعال الاترى ان عدم امتثال العبد امر سيده يكون باعثا على مؤاخذته وذلك امر لا يرتاب فيه الرابع اختلفوا في تعليل الحكم بالمحل كتعليل حرمة الخمر بكونه خمرا فجوزه قوم ومنعه آخرون وفصل فخر الدين في المحصول فجوزه في القاصرة ومنعه في المتعدية سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة اما الاول فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الربا في البر لكونه برا او يعرف كون البر مناسبا لحرمته فان قلت لو كان المحل علة للحكم لكان الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهو محال لان نسبة القابل نسبة الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب والشيء الواحد لا يكون نسبته الى الشيء الواحد بالامكان والوجوب معا قلت لا نسلم لزوم ما ذكرتم من كون القابل فاعلا لان العلة ليست بمعنى الفاعل المؤثر بل بمعنى المعرف والباعث ولو سلم كونها بمعنى المؤثر لكن لا نسلم ان الحكم حال في المحل حقيقة بل هو متعلق به لانه عبارة عن خطاب الشارع وتسميته محلا مجاز وسلمنا اللزوم لكن لا نسلم استحالة اللازم واجتماع الشيئين المتقابلين للشيء الواحد الى الشيء الواحد انما يكون محالا مع اتحاد الجهة اما مع تغايرها فلا ولا ريب في مغايرة جهة القبول لجهة التاثير واما الثاني

فلان شرط التعدية كون العلة المتعدية محلا للحكم فلان العلة المتعدية هي التي توجد في غير المحل الذي هو مورد النص بخصوصية ذلك المحل يستحيل وجودها في غيره لاستحالة كون الشيء عين غيره اما المانعون من التعليل فاحتجوا بان الفائدة في التعليل انما هو التوسل بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي وهي مفقودة هنا لان معرفة الحكم في الاصل مستفادة من النص ولان العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه على ما تقدم فلا تكون مفيدة له والا لدار ولا في الفرع لاستحالة تحققها فيه والجواب المنع من انحصار الفائدة في معرفة الحكم كيف وهنا فوائد اخرى ظاهرة ككونه ملايمة الحكم الشرعي للحكمة والمصلحة فان ذلك ادعى للانقياد النفوس اليه بخلاف التعبد المحض فيكون افضى الى مقصود الشرع وكالامتناع من القياس على ذلك الاصل بسبب العلم بامتناع حصول خصوصية الشرعية للحكم في الفرع فان قلت يكفي في الامتناع من القياس عدم العلة المتعدية ولا حاجة في معرفة ذلك الى معرفة العلة القاصرة قلت يجوز وجود وصف مناسب للحكم متعد فلو لم يحمل تعليل المحل عرف الوصف المتعدي خاليا عن المعارض فيثبت الحكم في الفرع ولانه لا فائدة اعظم من العلم بالشيء بعد الجهل به واذ قد اتضح جواز كون المحل علة للحكم بطل اشتراط كون العلة متعدية وجاز التعليل بالقاصرة اعني الوصف الذي لا يوجد في غير الاصل الى الناس منع ابو حنيفة والكرخي وابو عبد الله البصري من التعليل بالعلة القاصرة وجوزه الباقون وهو الحق لانه لا امتناع في ان يقول الشارع حرمت الشيء الفلاني للوصف الفلاني ويكون ذلك الوصف من خواص الموصوف المطلقة وكذا لا امتناع في مناسبة وصف مختص بمحل الحكم مخصوص تعلق به فيغلب على الظن كونه علة له والعلم بذلك ضروري احتج المجوزون بان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة التعدية لزم الدور واجيب بان صحة التعليل بالوصف ليس موقوفا على كونه علة في الفرع بل على وجوده في الفرع ووجوده في الفرع ليس موقوفا على صحة التعليل به فلا دور والحاصل من هذا ان معنى اشتراط التعدية في التعليل هو كون الوصف مشتركا بين محل الحكم المنصوص وغيره وهذا الامر توقف على صحة كون الوصف علة الخامس ذهب اكثر الاصوليين الى منع تعليل حكم الاصل بعلة متاخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل اثبات الولاية للاب على ولده الصغير الذي عرض له الجنون لكونه مجنونا فان الولاية ثابتة له عليه قبل ثبوت الجنون قالوا لان علة الاصل اما بمعنى الباعث والمعرف او المؤثر فان كان الاول لزم اما ثبوت الحكم لا بباعث اصلا او بباعث مغاير للعلة المتاخرة

عنه لاستحالة تحقق الحكم بباعث لا تحقق له مع الحكم فلا يكون الباعث المتاخر باعثا لاستحالة تحصيل الحاصل والثاني باطل لما عرفت من بطلان كون العلة بمعنى الامارة سلمنا لكن فائدة الامارة تعريف الحكم والحكم معلوم قبل حصول العلة فيكون تعريفها تعريفا للمعرف وهو محال والثالث باطل ايضا لاستحالة تاثير المتاخر في المتقدم ان يجب كون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما لا ترجع الى الحكم الذي استنبطت منه بالابطال وذلك كتعليل وجوب الشاة في باب الزكوة بدفع حاجة الفقير لما فيه من دفع وجوب الشاة خاصة لتحقق دفع حاجتهم بقيمتها وان ارتفاع الاصل المستنبطة منه يوجب ابطال العلة المستنبطة منه ضرورة توقف عليتها على اعتباره الثامن يشترط في العلة ان لا تكون مخالفة للنص الخاص او الاجماع المعارض لهذا لما وقع الاتفاق على اشتراطه وهل يجوز ان يكون العلة حكما شرعيا قال الاكثرون نعم ونفاه الاقل اما الاولون فقالوا انه قد يدور الحكم مع حكم شرعي فيغلب على الظن كونه علة له والعمل بالظن واجب ولانا نعلل تحريم بيع كثير من الاعيان النجسة بنجاستها واما الآخرون فقد احتجوا بان الحكم المجعول علة يحتمل تقدمه على الحكم المجعول معلولا فلا يصلح علة له لتخلف الحكم عنه وهو يقتضي والاصل عدمه وان يكون متاخرا فلا يصلح للعلية لما بينا من استحالة تعليل الحكم المتقدم بالوصف المتاخر وان يكون مقارنا وليس جعل علة للآخر اولى من العكس ولانه يحتمل ان يكون هو العلة وان يكون غيره العلة فهو على ثلاثة تقادير لا يكون علة وعلى تقدير واحد يكون علة والعبرة في الشرع انما هو للغالب وعدم العلية اغلب على الظن من ثبوتها وكلما غلب على الظن عدم كونه علة امتنع جعله علة واجيب بجواز التاخر اذ المراد بالعلة المعرف والمتاخر قد يعرف المتقدم كوجود العالم المعرف لوجود الصانع وبجواز التقدم ولا نقض فان الحكم المجعول علة ليس علة لذاته بل يجعل الشارع اياه علة بقران الحكم الآخر به كما في تعليل تحريم الخمر بالشدة فانها لما كانت متحققة قبل تحريم الخمر فذلك لا يمنع كونها علة لما لم تكن علة لذاتها بل باعتبار الشارع بقران الحكم بها ولم يستلزم تخلف الحكم عنها نقضها وبجواز المقارنة وتمنع من عدم الاولوية لان نفرض الكلام فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للآخر من غير عكس التاسع يجوز كون العلة مركبة من وصفين واكثر كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان وهو مذهب اكثر الاصوليين وتخوف لما اشترطنا في

في العلة تنصيص الشارع وكان من الجائز ان ينص على التعليل بمجموع امرين او امور بحيث لا يكون للحكم مستند الا بعض تلك الامور لا جرم جوزنا ان تكون مركبة واما المجوزون فمن قال بالاستنباط قال انه يمكن ان يقترن بالهيئة الاجتماعية ظن علية الحكم المخصوص اما بالمناسبة او بالسببية او للسبر او للدوران او غير ذلك فيجب العمل به لوجوب العمل بالظن في امثال ذلك واما المانعون فقد احتجوا بان كون الشيء علة صفة لذلك الشيء زائدة عليه سواء حصلت له لذاتها او بالفاعل المختار تصور مع العمل بكونه علة ويصح حمل العلية عليها كما تقول هذه علة كذا فان حصلت بتمامها لكل جزء كان كل جزء منها علة اذ لا معنى لكون الشيء علة الا حصول صفة العلية له وهو محال لامتناع حصول الصفة الواحدة بالشخص في المحال المتعددة وان حصل في كل جزء منها جزء من العلة لزم انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثلث وهكذا وذلك غير معقول وان حصلت في جزء واحد كان هو العلة بالحقيقة وباقي الاجزاء خارج عنه وهو المطلوب واجيب عنه بان صبغة العلية امر اعتباري لا تحقق له خارجا والا لزم التسلسل وزيادتها على الموصوف بها انما هو في الذهن لا الخارج ولا معنى كون المجموع علة قضاء الشارع بالحكم عنده رعاية لما (رعاية ل) اشتمل عليه من الحكم وليس ذلك صفة حتى يصح ان يقال اما ان يحصل في كل جزء او في بعضها كل تلك الصفة او بعضها سلمنا لكن يمنع الحصر لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع سلمنا لكن ذلك منقوض بكون الشيء خبرا او امرا ونهيا واما التعليل بالامور الاضافية فجائز عند من يجوز التعليل بالامور العدمية واما من يمنع من ذلك فيمنع منه اذ كانت الاضافة عدمية وهو الحق لان الاضافة المطلقة لو كانت وجودية لكانت قائمة بمحل وكان حلولها فيه اضافة اخرى الى المحل وتلك الاضافة تكون ايضا وجودية لان مسمى الاضافة حاصل فيها وهو وجودي وهي قائمة بالمحل فثبت لها اضافة اخرى ويتسلسل واذا ثبت ان مسمى الاضافة عدمي امتنع ان يكون شيء من الاضافات وجوديا لان الاضافة المخصوصة ماهية مركبة من الاضافة المطلقة ومن الخصوصية فلو كانت وجودية لكان

الوجودي اما مسمى الاضافة او قيد الخصوصية والاول باطل لما تقدم والثاني باطل ايضا
لان خصوصية الاضافة صفة لها فلو كانت وجودية لزم قيام الوجودي بالعدمي وانه
ممتنع واعترض المصنف في كتاب شرحه في النهاية بانه لا يلزم من كون مطلق الاضافة وجوديا ان يكون انواعه
وجودية لجواز ان تكون الخصوصية عدمية وفيه نظر لان المطلق لا وجود له الا في ضمن انواعه
فاذا كانت عدمية امتنع كون المطلق وجوديا ولان الفصول علل للجنس فاذا كان موجودا استحال
ان تكون عدمية قال البحث الرابع في شرائط الحكم الخ اقول لما بين شرائط علة الحكم شرع في ذكر
شرائطه وهي قسمان احدهما مختلف فيه والآخر متفق عليه اما المختلف فيه فامور الاول ان
يكون شرعيا وهو مذهب جماعة واختاره صاحب الاحكام قال لان الغرض من القياس الشرعي
انما هو تعريف الحكم الشرعي والاكثرون لم يشترطوا ذلك وجوزوا القياس في الاحكام العقلية
واللغوية اما الاول فاختاره اكثر المتكلمين ومنه نوع يسمونه الحاق الغائب بالشاهد
قالوا ولا بد فيه من جامع عقلي وهو اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع بالعلة
فكقول الاشاعرة اذا كانت العالمية شاهدا معللة بالعلم وجب ان تكون غائبا كذلك
واما الجمع بالحد فكقولهم حد العالم شاهدا من له العلم فيجب طرد الحد غائبا واما الجمع
بالشرط فكقولهم العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذا غائبا واما الجمع بالدليل فكقولنا
التخصيص والاحكام يدل على الارادة والعلم شاهدا فكذا غائبا وفي هذا الكلام
نظر فان العلم الذي هو العلة في المثال الاول ليس جامعا بل انما هو الحكم اثباته
في الفرع والجامع هو المعلول وهو العالمية والصواب ان يقول في مثاله الله تعالى حي
فيكون مريدا كما في الشاهد فان الجمع بينهما بالوجود وهو علة المريدية عندهم و
كذا المثال الثاني فان الحد فيه ليس جامعا بل الجامع المحدود والحد هو المطلوب ثبوته
على الغائب وكذا المثال الثالث فان الجامع فيه هو العلم وهو المشروط لا الحيوة
التي هي الشرط لانه يقال هكذا الله تعالى له علم فله حيوة كما في الشاهد فان الحياة هي الحكم اثباته

اثباته في الفرع والصواب ان يقول في مثاله الله تعالى حي فيكون مدركا كما في الشاهد فان الحياة التي
هي شرط الادراك هي الجامع هنا واما الرابع فمثال صحيح لان الجامع هو التخصيص والاحكام وهو الدليل
على اثبات الحكم المطلوب اثباته في الفرع وهو الارادة والعلم واعلم ان مبنى القياس على مقدمتين
احديهما ان الحكم ثبت في الاصل لعلة كذا والثانية ان تلك العلة بتمامها حاصلة في الفرع ويلزم
من هاتين المقدمتين ثبوت الحكم في الفرع لان ما يقتضي ذلك المعنى اعني العلة في ذلك الحكم
اما ان يعتبر فيه كونه حاصلا في الصورة الاولى اعني الاصل او كونه ليس حاصلا في الصورة
الثانية اعني الفرع اولا فان كان الاول لم يكن المعنى تمام العلة بل جزؤها لان المراد من تمام
العلة ما يجتمع كل ما لا بد منه في المؤثرية وهو خلاف المقدر وان كان الثاني لزم تحقق
الحكم في الصورة الثانية والا لزم الترجيح من غير مرجح لكن تحصيل العلم القطعي بهاتين المقدمتين
عسر جدا لان الوصف الحاصل في الاصل لا بد وان يكون مغايرا للوصف الحاصل في الفرع ولو
بالتعين فيحتمل ان يكون للتعين اثر في الحكم وهو في الفرع فلا يتم القياس ولو كانتا ظنيتين
او احديهما ظنية كان ثبوت الحكم في الفرع ظنيا واختار المصنف كابن سينا انه لا يجري في الاحكام
العقلية لان هذا القياس على تقدير كونه حجة انما يفيد الظن وهو لا يجدي نفعا في الامور
العقلية وهذا حق اذا كان المقصود من الامور العقلية المقاصد العلمية والمطالب اليقينية
لما تقدم من ان حصول القطع بالمقدمتين اللتين مبنى القياس عليهما متعسر بل متعذر
وهل يجري القياس في اللغات انكره جمهور الحنفية واكثر الاشعرية وبه قال القاضي ابو بكر
وابن سريج منهم وكثير من الفقهاء واختاره ابن جني وحكي انه مذهب اكثر الادباء كابي علي
الفارسي والمازني واحتجوا على ذلك بوجهين الاول انا اذا رأينا عصير العنب لا يسمى خمرا
قبل الشدة المطربة المخمرة للعقل واذا حصلت سمي خمرا ثم اذا زالت زال ذلك الاسم غلب
على الظن ان علة تسميته خمرا تلك الشدة للدوران فاذا رأينا تلك الشدة حاصلة
في النبيذ حصل ظن ان علة التسمية بالخمر موجودة فيه ويلزم من ذلك حصول ظن

تسميته خمرا فاذا دل النص على ان الخمر مطلقا حرام غلب على الظن ان النبيذ حرام والظن في امثال
ذلك حجة الثاني ان اهل اللغة اجمعوا على ان كل فاعل رفع وكل مفعول نصب وكذا باقي انواع
الاعراب ولم يثبت ذلك الا قياسا لانهم لما وضعوا بعض الفاعلين بالرفع واستمروا في ذلك علم
انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب المفعول لكونه مفعولا واحتج المانعون بوجهين الاول بان
اهل اللغة لو صرحوا بالامر بالقياس لم يفد جوازه كما لو قال مالك عبدي سود اعتقت غانما عبيد
لسواده ثم قال قيسوا عليه فانا لا نحكم بعتق باقي عبيده فكيف نحكم بجوازه اذا لم ينقل عنهم
نص فيه الثاني ان القياس لا يجوز الا عند تعليل الحكم في الاصل بالوصف المتوقف على المناسبة
وهي مفقودة في الاسم ومسماه فانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وشيء من المسميات
اصلا والجواب عن الاول ان اهل اللغة قد استعملوا القياس فيها وكتب الادب كالنحو والتصريف
والاشتقاق مشحونة بالقياس وذلك منقول عنهم بالتواتر واجمعت الامة على وجوب الاخذ
بتلك الاحكام المستفادة من تلك الاقيسة المذكورة فان احدا من الامة لم ينازع في ان
تفسير الكتاب العزيز والاحاديث النبوية لا يمكن الا مع استعمالها وهذا الاجماع منقول عنهم
بالتواتر ونمنع من عدم جواز القياس على تقدير النص عليه والمثال المذكور غير مطابق
لان العتق امر شرعي فهو متوقف على حصول سبب مستند الى الشرع وهو الانشاء المخصوص
من المالك وجعل المالك السواد علة للعتق لا يجب صيرورته كذلك وعن الثاني ان
المناسبة انما تعتبر اذا كانت العلة بمعنى الباعث او الداعي اما اذا كانت بمعنى المعرف كجعل
الدلوك علة لوجوب الصلوة فلا ثم اما القياس في الاسباب فالمشهور انه غير جائز وهو
اختيار الحنفية وجوزه الشافعي كقياس اللواط على الزنا في ايجاب الحد احتج المانع بان
اللواط مثلا اما ان يشاركه الزنا في وصف يكون علة لايجاب الحد او لا فان كان الاول
لم يكن اللواط ولا الزنا سببا للحد لانه لما كان مستندا الى الوصف المشترك امتنع مع ذلك استناده
الى خصوصية كل واحد منهما وان كان الثاني بطل القياس لانه مشروط بوجود الجامع وهو مفقود هنا

هنا ولان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس لاثبات ينافي ذلك بخلاف القياس في الاحكام فان
ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالقدر المشترك بينه وبين الفرع لا يقال الجامع اعني القدر
المشترك بين الاصل والفرع ليس له تاثير في الحكم بل تاثيره في علة وصف كل منهما معا كالزنا واللواط
في هذا المثال والحكم انما يحصل من الوصف لانا نقول هذا باطل لان ما يصلح لعلية العلة صالح للعلية
للحكم فلا حاجة الى الواسطة واختلف في الحكم العدمي كعدم وجوب المؤثر مثلا هل يصح اثباته بالقياس
ام لا بعد اتفاقهم على ان استصحاب حكم الاصل كاف فيه والحق انه يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس
العلة اما الاول فهو الاستدلال بعدم اثار الشيء وخواصه اللازمة لوجوده على عدمه واما الثاني
فلان النفي الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يصح تعليله بوصف متجدد وورد عليه ان علة الشرع انما
هي بمعنى المعرف ويجوز تاخر الدليل عن المدلول كالعالم مع الباري تعالى هذا في العدم الاصلي اما
الاعدام المتجددة كعدم وجوب الصدقة امام المناجاة بعد ثبوته فهو حكم شرعي متجدد فيجوز
اثباته بكل واحد من قياس الدلالة وقياس العلة واما في التقديرات والكفارات والحدود
والرخص فجوزه الشافعي تعويلا على عموم الادلة السابقة على كون القياس حجة ومنعه ابو حنيفة
واصحابه واحتجوا على ذلك بان القياس انما يمكن في الاحكام المعقولة المعنى بحيث يتوصل بوجود
علل تلك الاحكام في غير موارد النص على تحققها فيها وهذا امر يتعذر في التقديرات كلها
كنصب الزكوة واعداد الركعات ومواقيت الصلوات فان عقول البشر تقصر عن ادراك الحكمة
فيها ولا تهتدي اليها فكيف يتصور القياس فيها واما الكفارات فانها على خلاف الاصل المستند
الى قوله صلعم لا ضرر ولا اضرار في الاسلام ولان الشارع اوجب قطع اليد في السرقة ولم يوجبها
في كاتبة الكفار مع اولوية القطع فيه واوجب الكفارة في الظهار لكونه منكرا وزورا ولم
يوجبها في الردة مع انها اشد والفحش حيث لم يوجب الكفارة فيما هو اولى علم امتناع القياس
فيه واما الحدود فلان القياس فيها انما يثمر الظن وتجويز خلافه شبهة فيدرى الحد بها
لقوله صلعم ادرأوا الحدود بالشبهات واما الرخص فانها منح من الله تعالى فلا يتعدى

بها مواضعها وفيه نظر فان كون الكفارات على خلاف الاصل لا يستلزم عدم اثباتها
بالقياس كما لا يمنع من اثباتها بخبر الواحد ويمنع من كون خلاف الظن شبهة يدرؤ
بها الحد واما لاطرد فلا تثبت بخبر الواحد ولا بالاقرار وشهادة غير المعصوم وهو باطل
اتفاقا ويمنع كون المقدرات غير معقولة المعنى ولو سلم ذلك لكان امتناع القياس
فيها ليس لنفسها بل لعدم تعقل معناها وهو امر يشترك فيه كل حكم ونحن انما نقول
بجواز القياس فيها على تقدير تعقل معناها واهتداء العقل الى الحكمة فيها وكون
الرخص منحا من الله تعالى لا يوجب عدم تعديتها ثم ان الشافعي بيّن تناقضهم
انفسهم فقال اما الحدود فقد اثرت اقيستهم فيها حتى تعدوا فيها الى
الاستحسان كما في شهود الزنا فانهم زعموا ان الرجم يجب على المشهود عليه استحسانا
مع انه على خلاف مقتضى العقل والعمل فيه بما يوافق العقل اولى واما في الكفارات
فقاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالجماع وقاسوا قتل العبد ناسيا على قتله عمدا
مع تقييد النص بالعمد حيث قال تعالى في قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم
واما المقدرات فقد قاسوا في الدلو والبئر فقالوا ينزح عشرين للفارة والعصفور
مثل ذلك وقاسوا تقديرا على تقدير فقالوا في الحمامة لانها ضعف الفارة وجعلوا
الدلو التي ينزح بها ما يسع صاعا وقالوا باجزاء نزح دلو واحدة اذا كانت عظيمة
تسع عشرين دلوا من دلائهم بالقياس على العشرين والى هذا اشار المص طاب ثراه
بقوله كما قدر والدلو الكبير وفي بعض النسخ كما في الدلو والبئر ومعناه انهم قاسوا
الدلو المذكورة اعني العظيمة على العشرين من الدلاء الصغيرة والبئر التي تعذر نزح
مائها لغزارته على البئر المغرقة الماء غالبا وهي التي يكون فيها من الماء مائتان و
خمسون دلوا فقالوا انما تطهر بنزح ذلك القدر ولان الغالب ان ماء البئر لا يزيد
على ذلك واما الرخص فاظهرها الاقتصار في الاستنجاء على الاحجار وقد قاسوا

قاسوا عليه ان الله كل النجاسات نادرة كانت او معتادة وقاسوا العاصي بسفره على غيره
في الرخص مع ان الرخص اعانة والمعصية لا تناسب الاعانة قال الفصل الخامس
في بقايا مباحث القياس وهي ثلثة الاول القياس ينقسم الى جلي وخفي فالجلي ما كان الفارق
بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اى بنفي تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة
كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما العلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة
كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورية في الاصل
والانوثية في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة فاما الخفي فهو
ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل
بالمحدد وما جرى مجراه والثاني القياس ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة والى قياس في معنى
الاصل فالاول ما صرح فيه بالجامع بين الفرع والاصل وكان علة باعثة على الحكم في الاصل
كالجامع بين الخمر والنبيذ في تحريم التناول بواسطة الشدة المطربة ونحوه ويسمى ذلك
بقياس العلة للتصريح فيه بالعلة والثاني وهو المسمى بقياس الدلالة فهو ما صرح فيه بالجامع
ولم يكن ذلك الجامع نفس الباعث على الحكم بل ملازمه كالجامع بين النبيذ والخمر بالرائحة
الفائحة الملازمة للشدة المطربة التي هي الباعث على الحكم ويسمى بقياس الدلالة للتصريح
فيه بالدلالة على العلة وكالجامع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل لكونه ملازما
به على الموجب الاخر كما في الجمع بين قطع الجماعة لليد الواحدة وقتلهم للشخص الواحد في وجوب
القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية على تقدير ايجابها واما الثالث
وهو القياس في معنى الاصل فهو ما لم يصرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع كما في الحاق الامة
بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بتوسط نفي الفارق بينهما ويسمى بذلك لانه
لما انتفى الفارق بينهما صار الفرع في معنى الاصل قال الثاني لا يجوز القياس في جميع الاحكام
الخ اقول القياس لا يجري في كل الاحكام الشرعية لان فيها ما لا يعقل معناه سواء كان

مستثنى عن قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وكاعداد الركعات وتقدير نصب الزكوة
ولان القياس لا بد فيه من اصل منصوص على حكمه ولو كان فرعا على اصل اخر وقد تقدم
بطلانه في بيان شرائط الاصل وح لا يمكن اثبات احكام الاصول المقيس عليها بالقياس
ويجوز ان يتعبد نا الله تعالى بالنص على الاحكام الشرعية كلها اما عند نا فظ لانه
واقع لبطلان العمل بالقياس وكل حكم شرعي فعليه نص من الشارع اما تفصيلا او اجمالا لبطلان
كالبيع مثلا فان النص عليه بقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا يستلزم احلال كل
بيع واما على راي القائسين فلان التنصيص على جملة الاحكام الشرعية امر ممكن وهو مقدور
لله تعالى فيصح منه نعم ويشمل تفاصيل الاحكام في تلك الجملة وذهب قوم الى جواز القياس
في جميع الاحكام الشرعية لانها من جنس واحد لشمول حد الاحكام الشرعية لها و
قد صح على بعضها الثبوت بالقياس فيصح على الباقي ذلك اذ الجائز على احد المثلين
جائز على الباقي وهو غلط للمنع من تماثلها بل هي متضادة واشتراكها في كونها احكاما
لا يوجب تماثلها لاشتراك البياض والسواد في اللون ومنع ابو اسحق الشيرازي
القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره واكثر النفاس والحمل لعدم العلم
باسبابها وعدم ظنها فيجب المصير فيها الى قول الشارع ولا يجوز القياس فيما لا يتعلق
به عمل كحول النبي مكة لقتال او صلح وكقرانه وافراده في الحج فان مثل هذه مطلب
لنعرف لا للتعمل بها بل يجوز الاكتفاء فيها بالظن قال الثالث هيهنا نوع من القياس يسمى
قياس العكس الاصل على الفرع الخ اقول هذا النوع من القياس يستعمله المتاخرون ويسمونه قياس
الاصل على الفرع وهو ان يقال لو ثبت الحكم الفلاني للفرع وهو ان يقال لو ثبت الحكم الفلاني
للفرع لثبت للاصل لانه لو ثبت للفرع لكان ثبوته معللا بالمعنى الفلاني لمناسبته لذلك
الحكم واقترانه به وذلك المعنى حاصل في الاصل فيلزم ثبوت الحكم فيه ولما لم يثبت
هذا الحكم للاصل لم يثبت للفرع وهو نوع من التلازم لانه عبارة عن قياس استثنائي

استثنائي مركب من شرطية متصلة واستثناء نقيض تاليها ونتيجته نقيض مقدمها وانما يسمى قياس
الاصل على الفرع لان الحكم ثبت للفرع اولا معللا بتلك العلة المتحققة في الاصل ثم توصل بذلك الى وجوب
تحقق الحكم فيها ولانه ثبت علة الحكم المعينة في الفرع اولا وتبين ثبوتها بعد ذلك في الاصل فكان الاصل محمولا
على فرعه ويقرب منه قياس التعليق وهو عبارة عن اثبات نقيض حكم الاصل للفرع لافتراقهما في علة الحكم كما في
لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم يكن
شرطا في الاعتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا له بالنذر وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال
بالقياس الشرطي واثبات احدى مقدمتيه بالقياس فهو نوع من التلازم اذ هو عبارة عن شرطية
متصلة استثنى نقيض تاليها لاستثناء نقيض مقدمها كما يقول لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس
الامر ويبين صدق الشرطية وهو لزوم التالي للمقدم بالقياس على الصلوة بان تقول ما لا يكون شرطا للشيء في
نفس الامر لا يكون شرطا له بالنذر كالصلوة فانها لما لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر
وقد تقدم ذلك ووجه قربه من الاول ظ لاشتراكهما في تركيب كل منهما من متصلة موجبة استثنى نقيض تاليها
لانتاج نقيض مقدمها والعلة في عدم كونه شرطا في نفس الامر كونه غير مشروط له بالنذر وهذه العلة موجودة
في الصلوة تحقيقا وفي الصوم تقديرا قال المقصد الحادي عشر في التعادل والترجيح وفيه مباحث الاول الخ
اقول قد عرفت في صدر الكتاب ان احد اجزاء اصول الفقه كيفية الاستدلال بطرق الاحكام الشرعية
عليها وذلك عبارة عن باب التعادل والتراجيح ولما جعل المص طاب ثراه عن طرق الاحكام الشرع
في البحث عن الكيفية المذكورة ولواخر البحث فيهما عن البحث في الاستصحاب الذي هو احد طرق الاحكام على
ما اختاره طاب ثراه واكثر المحققين كما فعل في النهاية كان اولى لتاخر كيفية الاستدلال بالشيء عن ذلك
الشيء بالذات واعلم ان تعارض الشيئين عبارة عن تواردهما وتعادل الادلة عبارة عن تواردها اعتقادا
مدلولاتها المستفادة منها والادلة القطعية عقلية كانت او نقلية لا يجوز تعادل دليلين منها متقابلين
بالنفي والاثبات اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند حصول دليله فلو تحقق دليلان على نقيضين لزم
اجتماعهما وهو مح بالضرورة واما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع النقيضين او الكذب على الشارع

وجهي الاول واما الامارات المفيدة للظن فقد يكون عقلية وقد يكون شرعية اما الاول فلا شك في جواز تعادل
الامارتين المتعلقتين بالنفي والاثبات كحصول البرق المتواتر في زمن الصيف فانه عند الالتفات اليه و
الذهول عن زمنه يحصل ظن وقوع المطر وعند الالتفات الى الزمان المخصوص وعدم جريان العادة بوقوع
المطر فيه يحصل ظن انتفائه واما الثاني فقد اختلفوا في جواز تعادل الامارتين المتعلقتين فيه فمنعه احمد بن حنبل
والكرخي وجوزه الباقون وهو الحق فانه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدالة والفقه واحتمال (والثقه ل)
الصدق بحكمين متنافيين والعلم بذلك ضروري واختلفوا المجوزون في حكم التعادل عند وقوعه فقال الجبائيان
والقاضي ابو بكر حكمه التخيير وقال اخرون يتساقط الامارتان ويرجع الى الحكم العقلي اذا عرفت هذا فاعلم ان تعادل
الامارتين قد يكون في حكم واحد مع تنافي الفعلين وقد يكون في فعل واحد مع تنافي الحكمين اما الاول فكما
اذا دلت احدى الامارتين على ان جهة معينة هي جهة القبلة ودلت الاخرى على ان جهة القبلة غير تلك الجهة
وعرض ذلك للمكلف بالصلوة عند تضيق الوقت عليه فان الحكم وهو وجوب استقبال القبلة في الصلوة واحد
والفعلان اعني التوجه الى الجهة الاولى والتوجه الى الجهة الثانية في الوقت الواحد للشخص الواحد متنافيان واما
الثاني فكما اذا دلت احدى الامارتين على قبح فعل ودلت الاخرى على وجوبه او اباحته مع اتحاد الوقت و
المكلف وكلاهما جائزان واستدل على الاول بقوله عليه السلام في زكوة الابل في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين
حقة فمن ملك مائتين لانه ايهما فعل ادى الواجب ولا اولوية والمصلي في الكعبة مخير في استقبال اي الجدران شاء (عدم ل)
وفيه نظر فانه لا تنافي بين الفعلين هنا لذاتيهما فان كان هناك دليل من خارج يدل على عدم الجمع بينهما
كان دالا على الوجوب على البدل وح يكون الواجب احد الفعلين لا بعينه كما في خصال الكفارة او الامر
الكلي على ما توهم فيه فلا يتحقق تعدد الفعل الذي هو متعلق الحكم وكون كل واحد منهما واجبا انما هو بالعرض
لاشتماله على الامر الكلي وكذا الصلوة في الكعبة فان استقبال جهة الكعبة في الصلوة هو الواجب وهو امر كلي صادق
على استقبال اي جدار اتفق فمتعلق الوجوب انما هو واحد بالذات وتعدده بالعرض فلا يكون المثال
الصحيح فيه متساو والحكم فيه التخيير بينهما واما الثاني فانه وان كان جائز الوقوع عقلا كما تقدم لكن بعضهم منع
منه شرعا قال لانه لو تعادلت الامارتان على الحظر والاباحة فاما ان نعمل بهما معا وهو محال لتنافيهما واما

ان لا نعمل بشيء منهما وهو ممتنع ايضا لانهما اذا كانا في نفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبث
وهو غير جائز على الشارع او نعمل باحدهما على التعيين دون الاخر فيلزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل كما في قول
في الدين بمجرد التشهي وان كان لا على التعيين اقتضى العمل باحدهما على التعيين لانا اذا خيرناه بين الفعل
والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذي تقدم
بطلانه وجوزه المص طاب ثراه وجعل الحكم فيه التخيير واجاب عن هذه الحجة بالمنع من استلزام التخيير ترجيح
امارة الاباحة على امارة الوجوب لان المكلف ح ان اخذنا بامارة الوجوب يثبت في حقه وان اخذنا بامارة
الاباحة ثبت في حقه كالمسافر اذا حضر في مواضع التخيير بين التمام والقصر فانه ان صلى بنية القصر سقط عنه
الركعتان وان صلى بنية الاتمام وجبتا عليه ولا توصفا الركعتان بالاباحة وكذا من له على اخر درهمان
فقال له ان دفعت الي الدرهمين اخذتهما وان دفعت الي احدهما اسقطت عنك الاخر فانه
تخيير ولا يلزم كون الدرهم مباحا والتحقيق في هذا ان يقال ان الاباحة ان كانت عبارة عن التخيير بين
الفعل والترك مطلقا سواء كان ذلك ابتداء او مترتبا على امر اخر كقصد او فعل لزم من التخيير بين
الاخذ بامارتي الوجوب والاباحة الاباحة وكذا التخيير بين امارتي الاباحة والحظر وكذا التخيير بين امارتي الوجوب
والحظر وان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك ابتداء لم يستلزم التخيير بين الامارات المذكورة
الاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف مخير بين ما يوجب الترخص كالسفر في شهر رمضان وعدمه ولا
يقال ان صوم شهر رمضان مباح اذا تقرر هذا فالتعادل ان وقع للمجتهد في فعل نفسه كان حكمه التخيير وان
وقع للمفتي فحكمه ان يخير المستفتي في العمل بايهما اراد كما يلزمه في حق نفسه وان وقع للحاكم عين
احدهما لانه منصوب لقطع الخصومات وتخيير للخصمين يفتح باب المنازعة فان كلا منهما يختار ما يعود
عليه بمصلحته والاصح انه بخلاف المفتي وهل للحاكم ان يقضي باحدهما في وقت لشخص وبالاخر لغيره في وقت
اخر قال المحققون نعم اذ ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده
اللهم الا ان يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه كما روي ان النبي قال لابي بكر لا تقض في شيء واحد
لخصمين بحكمين مختلفين وقد قضى عمر في المسألة الحمارية بحكمين متنافيين وقال ذلك على ما قضينا

وذاك على ما نقضي لكن يجوز ان يكون ذلك في غير صورة التخيير لجواز تغير اجتهاده وظهور قوة الامارة
الموجبة للحكم الثاني على الموجبة للحكم الاول قال اذا تعارض الدليلان الخ اقول تعارض الدليلين عبارة عن
تنافي مدلوليهما وهو على ثلثة اقسام لانهما اما ان يكونا ظنيين او يقينيين او احدهما ظنيا والاخر يقينيا
فالاول وهو ما اذا كانا ظنيين يتحقق الترجيح بينهما وهو عبارة عن تقوية احد الطريقين على الاخر ليعلم الاقوى
فيعمل به ويترك الاضعف لمرجوحيته وخالف في ذلك قوم فزعموا ان الحكم اما التخيير او الوقف لعدم (ل)
الالتفات الى زيادة الظن لنا لو لم يجب العمل بالراجح من الدليلين المتنافيين لزم العمل بالمرجوح منهما واللازم (الالتفات)
باطل بالضرورة فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم بان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارات
لكانت معتبرة في الشهادات المتعارضة والتالي باطل فانه لا يرجح الاربعة على الاثنين فكذا المقدم بيان
الملازمة انا لو رجحنا بعض الامارات على غيره لكان باعتبار رجحان الاظهر على الظاهر وهذا المعنى بعينه
قائم في الشهادات واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب المنع من بطلان التالي ومن الاتفاق
عليه فانا نقول بالترجيح في الشهادات ووجوب العمل بالراجح منها بكثرة العدد كالاربعة على الاثنين وبقوة
التقوى وظهور الصلاح ووضوح العدالة الموجبة لرجحان الصدق سلمنا لكن نمنع الملازمة وعلية
الوصف المذكور بان نقول ان العلة هي الرجحان المألوف من الصحابة اعتباره والعمل به وهو انما ثبت
في الادلة المتعارضة دون الشهادات هذا اذا لم يمكن العمل بهما من وجه دون وجه اخر ولو امكن ذلك تعين
وكان اولى من الغاء احدهما بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة لدلالته على
كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون اخر فقد تركنا العمل
بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك
ان الاول اولى واعترض المص طاب ثراه في النهاية بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة
التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة في احد الدليلين
وابطال لهما في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين
وفيه نظر فان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين اما اذا

اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظ فان فيه تعطيلا للفظ الاخر والغاء
له بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل والثاني وهو كونهما يقينيين فلا يتصور الترجيح
فيهما لانه فرع على تعارضهما والتعارض في اليقينيات ممتنع اذ الدليل اليقيني لا يتحقق الا مع كون مقدماته
ضرورية او لازمة عن الضرورية اما ابتداء او بواسطة ثم انها ذلك اما متحدة او متعددة وذلك
لا يحصل الا عند اجتماع امور اربعة العلم الضروري بصحة المقدمات اي بكونها صادقة في نفس الامر اما ابتداء او بواسطة
والعلم الضروري بصحة ترتيبها والعلم الضروري بلزوم الملزوم عنها والعلم الضروري بان ما لزم عن الضروري لزوما ضروريا
فهو ضروري وحصول ذلك في الدليلين المتنافيين ملزوم للقدح في البديهيات وقال المص طاب ثراه فالتعارض
بينهما مح الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل بالاخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقلا والخاص المظنون
نقلا وفيه نظر لان القابل للتاويل لا يكون يقينا وكذا الخاص المظنون نقلا ليس من اليقينيات فهو من القسم
الاول اعني تعارض الظنيين وانما استثناه من اليقيني من حيث ان كلا من الدليلين جزؤه يقيني
فالعام في نقله والخاص في دلالته الثالث ان يكون احدهما يقينيا والاخر ظنيا فيتعين العمل باليقيني ضرورة
استلزامه العلم بكذب الظن المقابل لليقين اللازم الدليل فلا يعتد وقد اتضح ان الترجيح انما يكون
متحققا في الامارات المفيدة للظن فلهذا عرفه المص طاب ثراه هنا بانه اقتران الامارة بما تقوى به على
معارضها وهو اعني الترجيح امر نسبي لا يتحقق الا بين دليلين وذانك الدليلان قد يكونان نقليين
وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والاخر نقليا والمراد بالدليل هنا ما يلزم من العلم به العلم
او الظن بشيء اخر بحيث يندرج فيه الامارات قال البحث الثالث اذا تعارض نقليان رجح اما بالسند او
بوقت الورود او بالمتن او بالمدلول او بامر خارج فالاكثر رواة ارجح الخ اقول قد عرفت ان التعارض
انما يتحقق في الادلة الظنية اما من كل وجه كخبر الواحد العام فانه مظنون في متنه وفي دلالته او من
وجه دون وجه اخر كعمومات الكتاب العزيز والسنة المتواترة وكاخبار الاحاد الخاصة فان الاول قطعي
المتن ظني الدلالة والثاني بالعكس وقد عرفت ايضا ان الدليلين المتعارضين قد يكونان عقليين وقد
يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والاخر نقليا فاما ما يتعلق بعموم الكتاب العزيز والسنة

المتواترة ومعارضة غيرها لها فكما تقدم في باب التخصيص واما عدا ذلك فاقسام الاول في وجوه ترجيح
النقليين وهي خمسة احدها ما يتعلق بكيفية اسناد الخبر وثانيها ما يتعلق بحال وروده وثالثها ما يتعلق بمتنه
اي بنفس الخبر ورابعها ما يتعلق بمدلول الحكم الذي يدل عليه ذلك الخبر وخامسها ما يتعلق بامر خارج عن
هذه الامور الاول الترجيح الحاصل بالاسناد وهو تارة يتعلق بكثرة الرواة وتارة يتعلق باحوالهم فالاول
منه ما يكون الكثرة سببا للرجحان وهو ما اذا كان الخبر والخبر عنه واحدا فان الخبر الواحد اذا كان رواته
عن الرسول صلى الله عليه وآله بغير واسطة عشرة مثلا كان ارجح مما اذا كانت رواته خمسة لان الظن الحاصل منهم اقوى
ولان تطرق الكذب الى الاكثر اقل من تطرقه الى الاقل لان كل واحد من الرواة غير المعصومين يحتمل كونه صادقا
ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه آخر كانت الاحتمالات اربعة ومع الثالث يكون ثمانية ومع الرابع ستة
عشر فيكون ذلك الخبر حجة في كل واحد من الاقسام عدا قسم واحد وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين
اذ صدق واحد منهم كاف في كون ذلك الخبر حجة ومنه ما يكون سببا للمرجوحية وهو ما اذا كانت الكثرة في
الوسائط الخبر المرتبة فانه كلما كانت الوسائط اقل كان تطرق احتمال الكذب اليه اقل مما اذا كانت الوسائط أكثر م
اكثر وهو المراد بالعلو اسنادا فان الخبر انما يكون حجة مع صدق الراوي والواسطة بينه وبين الرسول عليه السلام
وكل واحد منهما يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاحوالها اربعة يكون الخبر فيها حجة في حال واحد وهو
ما اذا كانا صادقين وباقي الاحوال لا يكون حجة فلو تعددت الواسطة فان كانت اثنين كان الخبر حجة
في حال واحد من ثمانية وان كان ثلاثة كان واحدا من ستة عشر وهكذا وكونه غير حجة
في باقي الاحوال كلها وهو يضعف الظن عند تعدد الوسائط المترتبة وكثرتها حتى انه ربما ادى الى زوال
الظن بالكلية واعلم ان علو الاسناد وان كان مرجحا من هذا الوجه فهو مرجوح من حيث انه نادر الا وكل
ان يتفق ان يبلغ في قلة الوسائط الى حد الشذوذ والندور كان مرجوحا لان الخبر على القانون المعتاد
والطريق المألوف الغالب ارجح في النظر من غيره واعترض شيخنا طاب ثراه في النهاية على دليل رجحان
العلو على الاسناد على غيره بان الاقل انما يكون ارجح اذا اتحدت رواة كل من الخبرين بالشخص او في دوا
في الصفات اما اذا تعددت وكانت صفات الاكثر اكثر فلا وفيه نظر فان المراد بالترجيح بالقلة

بالقلة او بالكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات الرواة اوصاف وبهم فيها وكذا في كل واحد من اقسام
الترجيح الاتية فانه انما يبحث عن الترجيح به مع قطع النظر عما غايره ولو كانت الصفات الموجبة لغلبة
الظن بالصدق في الاكثر فان كل واحد منها ارجح من الآخر من جهة ولو كان في الاقل اكثر ترجح
من جهتين وينعكس الحكم فيما لو كانت الكثرة في رواة الخبر بلا واسطة وليس الكلام في ذلك انما الكلام
عند التساوي او مع قطع النظر عن تلك الصفات كما قلناه الثاني الترجيح الحاصل باحوال الرواة وهي
امور الاول ان رواية الفقيه راجحة على رواية غيره لان الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا
سمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره فحص عنه وبحث عن تأويله وسأل عن مقدمته وسبب حدوثه حتى
يطلع على الامر الذي يزول معه الاشكال والالتباس ولا كذلك العامي فانه لا يفرق بين الجائز وغيره
فلا يتحقق منه البحث والفحص والسؤال المذكور لعدم الباعث له على ذلك فينقل ما سمعه خاصة وربما كان
ذلك سببا للاضلال والوقوع في تيه الاشكال وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر اذا نقل الخبر بالمعنى اما
عند نقله بلفظه فلا وهو باطل لما ذكرنا الثاني رواية الافقه راجحة على رواية الفقيه لان الوثوق
بالاحتراز عن ذكر ما الخلل في جانب الافقه اعظم واتم من الفقيه الثالث رواية الزاهد وهو المعرض عن
متاع الدنيا وطيباتها ارجح من رواية غيره لشدة تقواه واعراضه عما يشغل النفس ويمنع عن حفظ
الحديث من الدخول في الامور الدنياوية والمهافتة على تحصيلها وترجح رواية الازهد وهو الاكثر
زهدا على الزاهد لان اجتنابه الشواغل واعراضه عن العوائق اكثر فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى
الرابع رواية العالم بالعربية راجحة على رواية الجاهل بها لان العارف باللغة العربية يمكنه من التحفظ عن
مواقع الزلل وقدرته على معرفة المقصود من اللفظ بسبب ما يقترن به من القرائن اللفظية والحالية و
الحركات الاعرابية وقيل بالعكس لان العارف بالعربية يفهم المعنى فيعتمد على معرفته فلا يبالغ في حفظ
اللفظ بخلاف غيره ورواية الاعلم بها ارجح من رواية العالم لما ذكرناه في الفقيه والافقه الخامس
كون احد الراويين صاحب الواقعة والآخر ليس كذلك فيجب رجحان رواية الاول على الثاني
لان اهتمام صاحب الواقعة بها اعظم من غيره ولهذا رجحوا رواية عائشة في التقاء الختانين

من الماء م

على رواية من روى انما الماء من الماء ورجح ان يرجح رواية ابي رافع من كون النبي صلى الله عليه وآله تزوج ميمونة وهو حلال على
رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرام لان ابا رافع كان السفير بينهما وهو الذي قبل نكاحها عن الرسول صلى الله عليه وآله
السادس رواية اكثر مجالسة العلماء ارجح من رواية من ليس كذلك لان مجالستهم تفيد استعداد التفطن
والفهم فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى من الظن الحاصل بخبر غيره وكذا رواية من يجالس اهل الحديث راجحة على رواية
من ليس كذلك السابع رواية من طريقها اقوى في الادراك والعلم مقدمة على رواية غيره كالرواة اذ احدهما انه رأى
زيدا وقت الظهر بالبصرة وروى الآخر انه رآه في ذلك اليوم ببغداد فتطرق الاشتباه الى الثاني اكثر
من الاول فكانت رواية ارجح اما الترجيح الحاصل بالورع فهو امور الاول رواية من ظهرت عدالته
بالاختبار ارجح من رواية مستور الحال عند من يقبل روايته وارجح من رواية من تثبت عدالته بالتزكية
الثاني رواية من تثبت عدالته بتزكية جمع كثير ارجح من رواية من تثبت عدالته بتزكية بعضهم او بتزكية
عدد اقل منهم في الاوصاف لان الظن الحاصل بعدالة الاول اقوى من ظن عدالة الثاني الثالث
رواية من تثبت عدالته بتزكية الرجل الاعلم الاورع ارجح من رواية من تثبت عدالته بتزكية
العدل من دون ذكر السبب الرابع رواية من تثبت عدالته بتزكية من زكاه بان يروي خبره
ان قلنا ان كل ذلك تعديل وكذا رواية من زكاه وعمل بروايته ارجح من رواية من زكاه ولم يعمل
بروايته واما الترجيح الحاصل بسبب الزكاء فهي على وجوه الاول رواية العالم الورع راجح ل
الاكثر ضبطا راجحة على رواية من ليس كذلك لقوة الظن الحاصل بخبره لقوة ظن عدالة الاول ارجح من رواية من تثبت عدالته بتزكية
وكذا رواية الاشد
الثاني رواية الجازم بالحديث حفظ الالفاظ الرسول صلى الله عليه وآله راجحة على رواية غيره الثالث رواية الظان لرجحان الظن
الحاصل بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثاني الثالث رواية دائم العقل راجحة على رواية
من يعرض له اختلاط العقل في بعض الاوقات اذا لم يعرف انه روى هذا الحديث حال سلامة عقله العدل الذاكر
او حال اختلاله الرابع رواية من يحفظ الحديث راجحة على رواية من لم يحفظ ويعتمد على كتاب لانه ابعد عن
الشبهة ويحتمل رجحان رواية الثاني على الاول لما يعرض من الاشتباه والنسيان على الحافظ بخلاف من يعتمد

يعتمد على كتاب محفوظ مصحح واما الترجيح الحاصل بسبب شهرة الراوي فامور الاول رواية الكبير من الصحابة
او غيرهم راجحة على رواية غيره لان دينه كما يمنعه عن الاقدام على الكذب فكذا علو منزلته وارتفاع
منصبه يمنعانه ايضا عن ذلك وان قرن موانع الكذب كان صدقه ارجح في الظن وقد روي ان امير
المؤمنين عليه السلام كان يحلف الرواة ولا يحلف امير المؤمنين ولان الكبير من الصحابة يكون اقرب الى الرسول من
غيره فيكون اعرف بالحديث من ذلك الغير لبعده الثاني رواية غير المدلس ارجح من رواية المدلس
والتدليس لغة اخفاء العيب الثالث رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهوله لان احتراز
المعروف عن الكذب اكثر وللقدرة على معرفة عدالته بالبحث عن احواله بخلاف الاول الرابع رواية غير
الملتبس اسمه باحد الضعفاء راجحة على الملتبس اسمه باسم احدهم مع صعوبة تميزه عنهم لحصول
الظن الغالب بصدق الاول دون الثاني واما الترجيح العائدة الى كيفية الرواية فامور الاول ان يقع
الخلاف في احد الخبرين بل هو موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول صلى الله عليه وآله والآخر متفق على رفعه الى الرسول صلى الله عليه وآله
والثاني ارجح لحصول الشك في صدور الاول عن الرسول صلى الله عليه وآله وحصول الظن بصدور الثاني عنه الثاني رواية
من يذكر سبب حدوث ذلك الحكم ارجح من رواية من يجرد عن ذلك لشدة اهتمام الاول بمعرفة
ذلك الحكم دون الثاني الثالث الخبر المنقول بلفظه ارجح من المنقول بمعناه خاصة ومما يحتمل انه
نقل بمعناه للاتفاق على قبول الاول وحصول الاختلاف في قبول الثاني او لتطرق الغلط الى الثاني دون
الاول فيكون الظن الحاصل في الثاني اضعف الرابع الخبر المتضمن لحديث سابق ارجح مما ليس كذلك الخامس
الخبر الذي يوافقه الاصل اي الشخص المروي عنه بمعنى انه لم يكذبه راجح على الخبر الذي يكذبه الاصل وقد تقدم البحث
في ذلك السادس الخبر المسند ارجح من الخبر المرسل ان قلنا بقبوله لحصول الاتفاق على قبول الاول دون
الثاني وخالف في ذلك عيسى بن ابان حيث زعم ان المرسل ارجح والقاضي عبد الجبار حيث حكم بالتساوي لنا ان بعدالة
الراوي اذا ارسل فعدالة الواسطة معلومة له دون المرسل اليه ولا يتمكن احد ممن روى له ان يبحث عنه ويتفحص عن
امره ليعرف حاله في العدالة وغيرها واما الواسطة فمعلومة للراوي وغيره ويمكن معرفة حاله عدالة وجرحا لكل احد
فكان الوثوق بخبره اعظم وارجح ضرورة رجحان خبر من يتمكن من معرفة عدالة كل احد على خبر من لا يتمكن

من معرفة عدالة الا واحد خصوصا مع فقدان العدالة وكونها من الامور الباطنة التي لا يطلع عليها البشر الا مع ل
الفحص والاختبار والبحث احتج المخالف بان الخبر الثقة لا يجوز له اسناد الحديث الى الرسول ع الا مع القطع بذلك الاعتبار
او الاعتقاد المقارب للعلم بان الرسول قال ذلك الحديث بخلاف ما لو اسنده وذكر الواسطة فانه لم يحكم
على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على حكاية ان فلانا قال ان رسول الله ع قال ذلك فكان الاول اولى والجواب
ان قول الراوي قال رسول الله ص كذا يقتضي ظاهره الجزم بصحة خبر الواحد وهو جهل غير جايز فيمتنع اجراؤه
على ظاهره بل يجب حمله على ارادة الظن ان الرسول قال كذا او سمعت او رويت وعلى هذا يكون الحديث الذي
ذكر فيه الراوي وهو المسند اولى للتمكن من معرفة عدالة كل احد بخلاف ما اهمل فيه ذكر الواسطة لعدم التمكن من
معرفة حاله واعلم ان القائل برجحان المرسل على المسند انما يريد به اذا قال الراوي قال رسول الله ص فاما
لو قال عن الرسول ص كذا فانه لا يترجح على المسند لانه في معنى قوله روي عن رسول الله ص ولو كان احد الراويين
لا يرسل الا عن عدل كمحمد بن ابي عمير من الامامية ترجح على خبر من يرسل عن العدل وغيره ورجح بعضهم بالذكورة
والحرية قياسا على الشهادة قال شيخنا في النهاية لا باس فيه الثاني في الترجيح المتعلق بحال ورود الخبر وهو من
وجوه الاول اذا كان احد الحديثين متقدما على الاخر قدم المتاخر لكونه ناسخا للحكم المتقدم مع رعاية
شرائط النسخ المتقدمة وكذا الحكم في الايات المترتبة ويتفرع على ذلك امور الاول ترجيح المدنيات
من الايات والاحاديث على المكيات لان غالب حال المكيات انها وردت قبل الهجرة الرسول ص والمدنيات
بعدها فغلب على الظن تاخر المدنيات وتاخر المكي عن المدني نادر قليل فيلحق بالغالب الكثير الثاني ترجيح
ما ورد بعد قوة شوكة النبي وعلو شانه على غيره لان قوة شوكته عليه السلام وعلو شانه كان في اخر زمانه فيغلب
على الظن تاخره وقال اخرون ان دل الاول على القوة وعلو الشان والثاني على الضعف كان الاول
متقدما واما ان لم يدل الثاني على قوة ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول عليه لاحتمال تاخره عنه
وهو ضعيف للعلم بكون الاول صدر حينئذ في اخر زمانه ع وبعد ذلك في الثاني واحتمال صدوره في اول زمانه
ونقد ذلك في الاول واحتمال كون الثاني متقدما على الاول انما يتحقق على تقدير صدوره في اخر زمانه ع
وهو مع ح يحتمل التقدم للتقدم فيتساقطان ويبقى الرجحان السابق بغير معارض الثالث ان يكون

يكون راوي احد الخبرين متاخر الاسلام ويعلم ان سماعه للخبر بعد اسلامه وراوي الاول متقدم الاسلام فيقدم
الاول لحصول الظن بتاخره عن الثاني وقال بعضهم ان كان متقدم الاسلام باقيا في كل زمان المتاخر مع الرسول ص
لم يمنع من تاخر رواية المتاخر اما اذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم
متقدمة على روايات المتاخر حكم بالرجحان لان النادر يلحق بالغالب وفيه نظر فان احتمال تاخر روايات المتقدم
عن رواية المتاخر لا يمنع من رجحان رواية المتاخر باعتبار ان روايته قد علم تحققها في زمان المتاخر فلا يحتمل
تقدمها على زمان اسلامه ورواية المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتاخر فتكون رواية المتاخر متاخرة عنها
وان تكون بعد اسلامه فيحتمل ح تاخرها عن رواية المتاخر وتقدمها عليها فاذن احتمال تاخر رواية المتاخر في
حالين من ثلثة واحتمال تاخر رواية المتقدم في حال واحد من حالاتها فيكون الاول اغلب على الظن كمن تاخر
الثاني الثالث اذا كان احد الخبرين عاما مبتدا لم يرد على سبب والاخر عاما ورد على سبب كان الاول
ارجح من الثاني لان جماعة من الاصوليين زعموا ان العام الوارد على سبب يجب ان يكون مقصورا عليه
وهذا وان كان ضعيفا ولم نقل به الا انه يفيد رجحانا ما واعلم ان رجحان العام المبتدا على العام الوارد
على سبب انما يتحقق في غير محل السبب فاما في محله فينبغي ان يرجح ذو السبب عليه لانه ان كان مقصورا عليه كان
خاصا والخاص مقدم على العام الثالث الترجيح العائدة الى المتن اعني لفظ الخبر وهو من وجوه الاول ترجيح الفصيح
على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام الرسول ص اذ كان ص افصح العرب وقد قال ص انا افصح من نطق بالضاد والركيك
بعيد عن كلامه ص حتى ان بعضهم رده بحيث بانه ص لا يتكلم به والذي قيل حمله على رواية نقل الحديث بكلام نفسه وعلى
كل تقدير فالفصيح ارجح منه اجماعا الثاني ترجيح الافصح اي الاشد فصاحة على الفصيح لانه ص كان مختصا من
الفصاحة بمرتبة لا يشاركه فيها غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح وذلك غير متحقق في الفصيح لمشاركة غيره له فيه
وقال اخرون لا يرجح بذلك لانه ع كان يتكلم بالفصيح والافصح وكذا وجد في الكتاب العزيز وهذا ضعيف لان
ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح لما قلناه من مشاركة غيره له ع في الفصيح واختصاصه بالافصح
البالغ الى الغاية القصوى الثالث الخاص راجح على العام وقد تقدم الرابع الدال على المعنى بطريق الحقيقة راجح
على الدال عليه بطريق المجاز لان الحقيقة اظهر دلالة من المجاز ولافتقار المجاز في دلالته على المعنى الى قرينة

واستغنا الحقيقة عنها ومنعه آخرون لان المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز
الذي هو المستعار اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اظهر دلالة من قولنا فلان سخي وفيه نظر لان رجحان
المجاز على الحقيقة باعتبار امر خارج عنه كالاستعمال والمجاز لا يوجب عدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر عن
ذلك الاعتبار او مع اعتبار عدمه الخامس الدال على المقصود بالوضع الشرعي او العرفي اولى من الدال عليه بالوضع
اللغوي قال فخر الدين وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذي صار شرعيا يجب حمله على المعنى الشرعي اولى من حمله على المعنى اللغوي
واما الذي لم يثبت ذلك فيه مثل ان يدل احد اللفظين بوضعه الشرعي على حكم واللفظ الثاني بوضعه اللغوي
على حكم وليس للشرع فيه هذا اللفظ اللغوي عرف فلا يتم ترجيح الشرعي على هذا اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم ينقله الشرع
فهو لغوي وعرفي شرعي معا واما الثاني فهو شرعي وليس بلغوي ولا عرفي والنقل على خلاف الاصل فكان هذا اللغوي
اولى واختار هذا التفصيل المصنف كما تراه في النهاية وفيه نظر فان القسم الاول ليس الكلام فيه لان الكلام
في ترجيح احد الخبرين على الاخر لا في ترجيح احد دلالتي الخبر الواحد على الاخرى واما القسم الثاني فلا نسلم عدم
رجحان الدال بالوضع الشرعي على الدال بالوضع اللغوي بل الحق ذلك لان تكلم الشارع بوضعه اغلب من
تكلمه بوضع اهل اللغة فكان ارجح وقوله بكون اللغوي اذا لم ينقله الشارع عرفيا وشرعيا ممنوع اذ لا يلزم من
عدم نقل الشارع اياه عن موضوعه وضعه لذلك المعنى والمراد بالشرعي ما وضعه الشارع لمعنى لا ما ابقاه
على موضوعه او استعمله فيه وكذا الكلام في العرفي السادس العام الذي لم يدخله تخصيص اولى مما دخله التخصيص
لان الثاني يصير مجازا بخلاف الاول لبقائه على تمام مسماه السابع الدال على المعنى بمنطوقه اولى من الدال
عليه بمفهومه ان قلنا ان المفهوم حجة لان دلالة المنطوق اقوى من المفهوم وهذا في مفهوم المخالفة اما في
مفهوم الموافقة فالحق انه ليس كذلك الرابع في التراجيح العائدة الى الحكم المدلول عليه وهي ست الاول
اذا كان احد الخبرين مفيدا لحكم الاصل وكان الاخر ناقلا كان الثاني ارجح من الاول عند الاكثر وقال
بعضهم المقرر اولى وحجة الاولين ان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان الاول
اولى ولان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يقتضي ازالة حكم العقل فقط اما لو جعلنا المقرر متاخرا لكثر
النسخ لازالة الناقل حكم العقل ثم ازالة المقرر حكم الناقل واحتج الاخرون بان حمل الحديث على ما لا يستفاد

لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد
وحمل كلام الشارع على ما هو اكثر فائدة اولى فلو جعلنا المقرر متقدما على الناقل لكنا قد جعلناه واردا حيث
لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا المقرر واردا بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه
فكان الحكم بتاخره اولى وفيه نظر فان فيه اعترافا برجحان الناقل على المقرر وهو مدعى الاولين ورجحان
المقرر على الناقل من الوجه الذي ذكره انما يتحقق اذا جمعنا بين الحديثين ولم نرد احدهما وليس ذلك من
لوازم التعارض اذ لا يتاتى فيما اذا علم التاريخ الحديثين الثاني اذا دل احد الخبرين على تحريم فعل
ودل الاخر على اباحته قدم الاول على الثاني لقوله ع ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال
ولان العمل بالتحريم لا يتوقع معه ضرر لان الفعل ان كان محظورا فقد تخلص بتركه من اللوم والعقاب وان
كان مباحا لم يكن عليه في تركه حرج وكذلك العمل بالاباحة لانه قد يقدم على فعله ويكون حراما فيقع في اللوم
والعقاب الثالث اذا كان احد الخبرين يتضمن ثبوت الحد والاخر يتضمن نفيه قدم النافي
على الاول لان الحد ضرر فيكون مشروعيته على خلاف الاصل النافي للضرر والنافي قد يكون على
وفق الاصل والمثبت له على خلافه فكان النافي ارجح ولان الخبر المتضمن لنفي الحد ان لم يوجب الجزم
بذلك النفي فلا اقل من ان يفيد شبهة وحصول الشبهة يوجب سقوط الحد لقوله ع ادرؤا الحدود بالشبهات
وفيه نظر يعلم مما تقدم من ترجيح الناقل على المقرر الرابع اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق او العتاق
والاخر نافيا له قدم المثبت على النافي وهو قول الكرخي لان مشروعية ملك النكاح واليمين على خلاف
الاصل فيكون زوالهما على وفق الاصل والخبر المتايد بموافقة الاصل راجح على الوارد بخلافه وقيل
النافي لهما ارجح لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين الراجح على النافي
له الخامس اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم وعلته والاخر دالا على الحكم دون علته كان الاول
ارجح لانه اقرب الى الايضاح والبيان ولافضائه الى المقصود بسبب شرعية الانقياد وسهولة القبول
السادس اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم مقرونا بتاكيده والاخر خاليا من التاكيد كان الاول
ارجح مثل قوله ع ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل السابع الترجيح

بالامور الخارجية وهو اثنان الاول ان يوافق احد الخبرين عمل علماء المدينة والاكثر من العلماء او الاعلم
والاخر ليس كذلك والاول ارجح لان عملهم بذلك الخبر واعراضهم عن الاخر لا بد وان يكون لامر
يوجب رجحان الاول على الثاني لان اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل وكذا
الاكثر لقوله عليكم بالسواد الاعظم وكذا الاعلم والافضل لان لكل منهما مزية على العالم والفاضل تحته
في تعارض الاقيسة وقد عرفت ان القياس ليس بحجة عندنا الا اذا كان منصوصا على علته كما تقدم و حينئذ
يكون التعارض بينها قريبا من التعارض في الاخبار لان القياس لا بد من اصل منصوص على حكمه ولا بد
فيه من علة لذلك الحكم المنصوص عليها فاذا تعارض قياسان واصل احدهما قطعي واصل الاخر
ظني كان الاول ارجح كما رجح الخبر القطعي على الظني ولو كانا معا ظنيين واحدهما اغلب على الظن من
الاخبار بما تقدم في الاخبار من وجوه الترجيحات كان الاول ارجح وكذا لو كان دليل علة حكم احدهما
قطعا والاخر غير قاطع لكن الاول ارجح وكذا لو كانا ظنيين غير قاطعين لكن احدهما ارجح لكان ل
من الاخر بما تقدم من تراجيح الاخبار كان الراجح اولى وكذا يطرد في التراجيح التي بحسب الحكم وبالامور
الخارجية كلها قال المقصد الثاني عشر في الاجتهاد وفيه فصول اقول لما فرغ من مباحث القياس
وتعادل الادلة وتراجيحها شرع في الاجتهاد والكلام فيه اما في ماهيته او احكامه او اقسامه او اركانه اما الاول فاعلم
ان الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع الطاقة في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة
يقال اجتهد في حمل الثقيل اي استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ
الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي فاستفراغ الوسع جنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وقولنا من الفقيه
يخرج استفراغ وسع غيره والفقيه من له الفقه وقد سبق تعريفه في صدر الكتاب وقولنا لتحصيل ظن احتراز
من استفراغ الوسع لتحصيل العلم كما في الاحكام العقلية وقولنا بحكم شرعي احتراز عن تحصيل الظن بحكم عقلي او اصطلاحي
وهذا التعريف ذكره ابن الحاجب وفيه نظر فانه كان يجب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي والا لكان استفراغ
الفقيه وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعي اصولي ككون خبر الواحد والقياس حجة اجتهادا او استفراغ غير الفقيه
وسعه في ذلك كالاصولي لا يكون اجتهادا وقال آخرون الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام

من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير فاستفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي
وتقييده بما بعده يميز الاصطلاحي عن اللغوي وقولنا في طلب الظن يخرج استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء
من الاحكام وتقييد الاحكام بالشرعية ليخرج الاجتهاد في الامور العقلية وقولنا بحيث ينتفي اللوم بسبب
التقصير ليخرج اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا او هذه سبيل مسائل
الفروع ولذلك يسمى هذه المسائل اجتهادية والناظر فيها مجتهدا وفيه نظر لما تقدم من وجوب تقييد الحكم
الشرعي بالفرعي ولانه منقوض طردا باستفراغ المقلد وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي بطريق التقليد واعلم ان
الاجتهاد يتعلق بالمجتهد وهو الناظر المتصف به وبالمجتهد فيه وهو المسائل الفرعية وهل يقبل الاجتهاد التجزية
بمعنى ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض قال قوم نعم لان الاغلب في المدارك من الفرائض مثلا
ان يكون اصلها في الفرائض دون غيرها من المناسك والرهن والاجارة في احاطته بما ورد من الايات و
الاحاديث وما وقع عليه الاجماع من الفرائض امكنه الاجتهاد في تلك المدارك وان عجز عن الاجتهاد في غيرها
غاية ما في الباب ان يبقى لحصر شبهه منه شيء لكن ذلك خلاف الفرض او انه نادر والنادر لا يعتد به ولانه
لو احاط بدلائل تلك المسئلة على وجه الاستقصاء صار هو والعالم بها وبغيرها من المسائل في العلم بتلك
المسئلة وكما جاز للثاني الافتاء بها فكذا جاز للاول وربما احتج على ذلك بان مالكا كان فقيها مجتهدا
اجماعا مع انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري فلو شرط في الاجتهاد والافتاء
الاحاطة بجميع المسائل لما كان مالك مجتهدا ولا جاز له ان يفتي واجيب بجواز تعارض الادلة عنده
في تلك المسائل او انه عجز في تلك الحال عن المبالغة في النظر واحتج الاخرون بانه يجوز تعلق الحكم المفروض
اجتهاده فيه بما لم يعلمه من المسائل فلا يتحقق اجتهاده فيه واجيب بانه خلاف الفرض اذ المفروض حصول
جميع الامارات المتعلقة بتلك المسئلة عنده قال الثاني انه عم لم يكن متعبدا بالاجتهاد لقوله تعالى الحق م
وما ينطق عن الهوى الخ اقول اختلفوا الاصوليون في ان النبي صم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص
فيه من الله تعالى ام لا فقال احمد ابن حنبل والقاضي ابو يوسف به وانكره الامامية والجبائيان وجوزه
الشافعي في رسالته من غير قطع وبه قال اصحابه واصحاب القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري ومنهم

من جوزه في مصالح الامور والحروب دون الاحكام الشرعية لنا وجوه الاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فلا يكون الحكم الصادر
عنه بالاجتهاد ولانه ليس وحيا الثاني انه صم كان قادرا على تحصيل العلم القطعي بالحكم بالوحي من الله تعالى فلا يجوز
له التعويل على الاجتهاد المفيد للظن كمن يقدر على مشاهدة القبلة لا يجوز له تحصيل ظنه والتعويل على اجتهاده
فيها الثالث مخالفة النبي صم في الحكم كافر ومخالف الحكم الصادر عن الاجتهاد ليس بكافر فحكم النبي صم ليس صادرا عن
الاجتهاد اما الاول فلقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم واما الثاني فلان المخطئ في الاجتهاد
له اجر واحد والمستوجب للاجر في شيء لا يكون كافرا الرابع لو كان عم متعبدا بالاجتهاد لم يكن متوقفا
في شيء من الاحكام على الوحي لان حكم العقل كان معلوما له وطريق الاجتهاد كذلك فوجب وقوع التوقف بالتالي معلوما ل
ينزل عليه فيها وحي لو كان مامورا بالاجتهاد فيها لما جاز التوقف لكنه صم توقف فيها كما في مسئلة الظهار واللعان
فلا يكون متعبدا بالاجتهاد الخامس لو جاز للنبي صم الاجتهاد لجاز لجبرئيل عم والتالي باطل والا لزم الشك
في الشرع الذي جاء به محمد صم هل هو من عند الله تعالى او من اجتهاد جبرئيل فالمقدم مثله احتج الخصم
على جواز اجتهاده عم بوجوه الاول ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا
لقوله صم افضل الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول صم بالاجتهاد مع عمل الامة به كانت الامة افضل
منه وهو باطل قطعا الثاني قوله تعالى مخاطبا للنبي صم لما استأذنه قوم في التخلف عن الخروج الى الجهاد فاذن لهم
عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين عاتبه على ذلك فلا يكون
بوحي من الله تعالى فتعين ان يكون عن اجتهاده الثالث قوله صم حين امر الصحابة بالتمتع وتخلف التحلل
عنهم لو كنت استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يتحقق ذلك فيما كان بالوحي استقبلت ل
فتعين كونه عن اجتهاد والجواب عن الاول ان المشقة الموجبة لزيادة الثواب انما تكون في الافعال
المطلوبة للشارع اما غيرها فلا ولا يخفى انه لا يتم ان اجتهاد الرسول صم مطلوب له تعالى مع تمكنه من تحصيله
وقد سلف بيان ذلك وعن الثاني ان العفو عن الحي به سلمنا لكن لا يدل على العتاب بل الظاهر انه
قصد به التعظيم والملاطفة في المخاطبة فان الواحد منا كثيرا ما يقول لغيره ارايت رحمك الله وغفر الله

او غفر الله لك او عفا الله عنك ولو كان كما ذكرتم من غير ان يلتفت بالاله ان له ذنبا او جرما ليسئل الله تعالى غفرانه
او عفوه عنه ولجوزنا ان يكون اباحة تاخير المذكورين عن الخروج الى الجهاد مشروطا باذنه صم لهم فيه ويكون مخيرا
في ذلك غير ان الاولى ترك الاذن وصح اسناد العفو اليه عم والحق انه لا يتوجه العتاب اليه من الله تعالى على
شيء اصلا مع كونه عم لا يقول ولا يفعل الا بوحي من الله تعالى وان لم يكن ما وقعت المعاتبة عليه محظورا وعن
الثالث ان الخبر لا يدل على ان سياق الهدي بالاجتهاد ولان افعال الحج لا يتحقق الاجتهاد فيها لعدم تعقل
معانيها بل هي مستفادة من الوحي فلعله عليه السلام بالحج قارنا ثم اوحى الله تعالى اليه بعد ذلك فضيلة
التمتع وانه لا يجوز العدول من القران اليه تاسف على فوات تلك الفضيلة ولقائل ان يقول لو كان القران
كان بوحي من الله تعالى لما تاسف على فعله والا كان قولا بان في فعله عم ما لا يكون بوحي فان قلت يجوز ان يكون
الله تعالى خيره فيه وفي غيره فاختاره هو عم وعدل عن الاخر الذي هو افضل قلت اختياره صم ذلك ان كان
بوحي من الله تعالى عاد الكلام والا كان في افعاله ما ليس بوحي قال البحث الثالث في شرائط المجتهد الخ اقول
الشرائط التي يتوقف عليها كون المكلف مجتهدا يجمعها شيء واحد وهو كونه بحيث يتمكن من الاستدلال بالدلائل
الشرعية على الاحكام الشرعية الفرعية لكن حصول هذه الملكة للمكلف مشروط بامور الاول ان يكون عارفا بموضوعات
الالفاظ ومعانيها التضمنية والالتزامية اذ لو لم يكن كذلك لم يفهم مدلولات الالفاظ من الاحكام
ومتعلقاتها ولما كان اللفظ المقيد بحسب الوضع ينقسم بحسب انقسام واضعه الى اللغوي والعرفي والشرعي
وجب ان يكون المجتهد عارفا بالالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية والمراد اللغة العربية لان الشرع عربي
لاستفادته من الكتاب والسنة وهما عربيان فلا يتم معرفتهما الا بمعرفتها ومعرفة ما يتبعها كالنحو
والصرف والتصريف ولما كان معرفة الشرع واجبة على الكفاية كانت معرفة هذه الاشياء واجبة كذلك
ولا يشترط علم المجتهد بذلك كله بل بما يفتقر في الاستدلال على الاحكام الشرعية اليه ولو كان عنده اصل صحيح
مشتمل على معاني الالفاظ اللغوية بحيث يرجع اليه عند الحاجة كالمغني والجمهرة والصحاح كفاه ولم يحتج الى حفظها
عن قلبه وكذا الكلام في توابعها من النحو والتصريف وقوله طاب ثراه وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
اشارة الى ان معرفة ذلك واجبة الثاني ان يكون عارفا بمراد الشارع من خطابه وذلك لا يتم الا بمقدمتين

احدهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب بما لا يقصد به الافهام اذ لو جاز عليه ذلك لم نأمن في كل واحد من اوامره
ونواهيه ان لا يقصد به افهام معناه وح لا يبقى في خطابه دلالة على طلب فعل المامور به وترك المنهي عنه الثانية ان
يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره اذا تجرد عن قرينة صارفة عنه وما يقتضيه مع القرينة ان ضم
اليه قرينة الحكيم اذ لولا ذلك لجاز في كل خطاب ظاهر الدلالة على معنى مجرد عن قرينة تصرفه عن معناه ان يريد به
غير ذلك المعنى وكذا في كل خطاب مقترن بما يدل على خلاف ظاهره ان يريد به ظاهره او يريد به معنى اخر مما لا
يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة وح لا يبقى للمكلف وسيلة الى معرفة المراد بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا
بمعرفة حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه تعالى حكيما منزها عن فعل القبيح والاخلال بالواجب ومتوقف على كونه تعالى
عالما بقبح القبيح وبوجوب الواجب وباستغنائه عن فعل القبيح وترك الواجب وذلك متفرع على العلم
بوجوده تعالى واتصافه بالقدرة التامة والعلم العام والارادة والحيوة وغير ذلك من صفات الكمال ونعوت
الجلال التي لا يتحقق الاسلام والايمان الا بها وكونه تعالى مرسلا للرسل حتى يتصور منه التكليف والعلم
بالرسول ص وعصمته وما جاء به النبي ص من الشرع المنقول عنه بما ظهر على يديه من المعجزات الظاهرة والايات الباهرة
الدالة على صدقه دلالة قاطعة وهذا لا يتاتى على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون من صدور القبائح من الله تعالى الله
عن ذلك ويجوزون اخلاله تعالى بالواجب ويبطلون تعليل افعاله تعالى بالاغراض وذلك ينفي دلالة المعجزة على
الصدق ويجوز ظهورها على يد الكاذب فلا يتحقق امتياز المحق من المبطل في صدق مدعي النبوة ونحو ذلك مما يتم
به قواعد الاسلام وانما يتم ذلك على قواعد الامامية وموافقيهم من المعتزلة وغيرهم الثالث ان
يكون عارفا من الكتاب العزيز والسنة النبوية بما يدل على الاحكام الشرعية الفرعية اما بان يحفظها عن
قلب او تكون عنده مدونة في اصل صحيح ولا يشترط حفظها عينا بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون
قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها بحيث يجدها اذا طلبها وان يعرف احوال الرجال اعني
رواة تلك الاحاديث من العدالة والامانة والثقة واضداد ذلك وغير ذلك ليعرف صحيح الاخبار من
معتلها ولا يشترط علمه بالكتاب اجمع بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منه وهو كما قيل خمسمائة
آية اما عدا ذلك من الايات الدالة على البعث والنشور والقصص واحوال القرون الماضية وكيفية

وكيفية اثابة المطيعين على طاعاتهم ومعاقبة العصاة على عصيانهم فلا وكذا الاحاديث لا يجب
الاحاطة بها اجمع كالمواعظ والاداب وما يتضمن حثا على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وغير ذلك مما
لا يتعلق بالاحكام بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منها وكيفية دلالتها عليها ومواضعها بالتفصيل
بحيث يجدها اذا طلبها الرابع ان يكون عارفا بالاجماع اي بما ثبت وما وقع عليه الاجماع من المسائل
اذ لو كان جاهلا بها او بشيء منها لجاز ان يؤدي اجتهاده الى الخلاف فيما يفتي به فيقع في الخطأ اذ الاجماع
من الادلة القطعية والمصير الى الحكم المخالف لما اجمع عليه انما هو للامارات المفيدة للظن والحق انه لا يلزم حفظ
مواقع الاجماع والخلاف بل ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع اما بان توافق قول عالم في المسالة التي يفتي
بها موافقا من الفقهاء المتقدمين او يغلب على ظنه تجدد هذه الواقعة في عصره وان اهل الاجماع لم
يخوضوا فيها ولا في شيء من ملزوماتها الخامس ان يعرف ادلة العقل من البراءة الاصلية وانا مكلفون
بالتمسك بها الا مع قيام دليل صارف عنها من نص او اجماع او غيرهما من الطرق الشرعية والاستصحاب على
ما ياتي بيانه وغيرهما كدلالة ايجاب الشيء مطلقا على ايجاب ما لا يتم ذلك الشيء الا به السادس ان يكون
عارفا بشرائط البرهان التي عند تحققها يكون المطلوب منتجا ومع فقدها او فقد بعضها لا يحصل الوثوق به ولا يتم
الا بذلك عامة في جميع الادلة سواء كانت مقدماتها عقلية او نقلية او بالتفريق وسواء كانت من
الكتاب العزيز او السنة المقدسة او غيرهما السابع ان يكون عارفا بما نسخ من الاحكام المستفادة من
الكتاب او السنة لئلا يحكم بالمنسوخ منها وان يعرف الناسخ ان كان دالا على حكم يناقض الحكم المنسوخ اما لو دل على
رفع حكم الاية او الحديث الى بدل ولا يشترط العلم به مفصلا بل يشترط ان يعلم ان للاحكام المنسوخة
ناسخا في الجملة مع انه يتعذر العلم بكون الحكم منسوخا مع الجهل بالناسخ مطلقا وكذا يجب ان يعرف العام
والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك كالمجمل والمبين واقسام البيانات والظاهر والماول والمحكم والمتشابه
لتوقف استنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة على ذلك كله واما العلم بمسائل الفروع التي
يبحث عنها المجتهدون فليس شرطا لان هذه الفروع استخرجها المجتهدون بعد تحقق كونهم مجتهدين وكيف يكون
شرطا في الاجتهاد مع تاخرها عنه انما يشترط ان يكون له قوة استخراج المسائل الفرعية عن المسائل الاصولية
اعني المستفادة من النصوص من الكتاب او السنة بان يكون فطنا ذكيا حسن الادراك متهيا

للوازم المنقولة والمرتبة للاحكام ومتعلقاتها واعلم ان اجتماع هذه العلوم انما هو شرط في المجتهد المطلق اما المجتهد
في مسالة معينة خاصة فلا يشترط الا علمه بما يتعلق بتلك المسالة من الاصول المذكورة عند من يجوز تجزي الاجتهاد
كما تقدم قال الفصل الثاني في المجتهد فيه الاول لا يتحقق الاجتهاد بالفعل الا في حكم مجتهد فيه اذ هو احد
اركان الاجتهاد وهو كل حكم شرعي فرعي ليس عليه دليل قطعي فالحكم كالجنس يخرج منه الاحكام اللغوية والتقييد
بالشرعي يخرج الاحكام العقلية النظرية كحدوث العالم ووحدة الصانع وغير ذلك من مسائل علم الكلام
وغيره وبالفرعية يخرج الاحكام الشرعية الاصولية مثل كون الاجماع وخبر الواحد حجة وما جرى مجراه من مسائل
اصول الفقه وتقييده بعدم الدليل القطعي يخرج ما دلت عليه الادلة القطعية من الاحكام الشرعية الفرعية
كوجوب الصلوة وتحريم الميتة والخمر وامثال ذلك مما اتفقت عليه الامة والمصنف كما ترى اهمل قيد
الفرعي كما فعل فخر الدين في المحصول فورد عليه النقض بمسائل اصول الفقه المجتهد فيها وابو الحسين
البصري عرف المسائل الاجتهادية بما اختلف فيه المجتهدون من الاحكام الشرعية وضعفه فخر الدين
بان جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسالة اجتهادية فاختلافهم فيها لازم الدور وفيه نظر ايضا
لانتقاضه بما حدث من المسائل التي لم يبحث عنها المجتهدون فان المجتهد يجب عليه البحث والاجتهاد
فيها فتكون اجتهادية ولم يحصل اختلاف المجتهدين فيها وكذا ما اجمعت عليه الامة من المسائل
الشرعية النظرية مستندين الى اجتهادهم فان تلك المسالة اجتهادية ولم يقع فيها اختلاف
وان كان بعد الاجماع والاجتهاد قطعية غير اجتهادية واما الدور الذي الزمه فغير لازم فان جواز الاختلاف
مشروط بكونها اجتهادية في نفس الامر لا العلم بكونها اجتهادية اذ العلم بكونها اجتهادية موقوف على وقوع
الاختلاف فيها لا على جوازه فلا دور اصلا قال الفصل الثالث في احكام الاجتهاد وفيه مباحث الاول
اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها
واحد فكل من قال بخلافه فهو مخطئ لما تقدم بتقصيره المذهب لعدم اصابة الحق خلافا للجاحظ وابي عبد الله ما ثوم
بن الحسن العنبري فانهما ذهبا الى ان كل مجتهد في العقليات مصيب وليس مرادهما من الاصابة مطابقة
الاعتقادات المختلفة لما في نفس الامر فان استحالة ذلك معلوم في بداية العقول بل مرادهما نفي الحرج والاثم
عن المخطئ باعتقاد خلاف الواقع وخروجه عن العهدة بذلك الاجتهاد واحتج الجمهور بان الله تعالى كلف بالعلم

بالعلم لقوله تعالى واعلم انه لا اله الا هو ونصب عليه دليلا والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح تعالى الله عنه علوا
كبيرا فمن لم يدرك من المجتهدين ذلك الدليل فهو مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف باجتهاده واعترض بالمنع
من وضوح تلك الادلة قاطعة على المطالب وتمكن العقلاء من معرفتها والمطالب المذكور بالعلم اليقيني مع
مواجهة الرسول ص وله من وفور العقل ودقة النظر وكمال الحدس ما ليس لاحد من امته فلا جرم كلفه بالعلم
لتمكنه منه ولما كانت عقول الامة قاصرة عن ذلك لم يكلفهم به والجواب ان الدليل القاطع ثابت على
وجوب اتباع الرسول ص كما تقدم فيكونون مكلفين بالعلم بالوحدانية فان لم تكن للامة وسيلة الى ذلك
العلم لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل بما مر واختلفوا في تصويب المجتهدين في الاحكام الشرعية وضبط المذاهب
فيه على وجه التقسيم ان نقول المسالة الاجتهادية اما ان يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين او لا يكون
والثاني قول من ذهب الى ان كل مجتهد مصيب وهو اختيار اكثر المتكلمين كالاشعري والقاضي ابي بكر ومن
المعتزلة ابو الهذيل العلاف والجبائيان ثم لا يخلو اما ان يقال انه وان لم يوجد في الواقعة حكم الا انه
وجد ما لو حكم الله تعالى في الواقعة بحكم لما حكم الا به واما ان لا يقال بذلك والاول هو القول بالاشبه وهو
منسوب الى كثير من المصوبين والثاني قول باقيهم واما الاول وهو ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا فذلك
الحكم اما ان لا يكون عليه دلالة ولا امارة او يكون عليه دلالة او امارة او يكون عليه دلالة قطعية والاول
قول جماعة من المتكلمين والفقهاء والحكم [illegible] شبه دفين عثر عليه الطالب اتفاقا ولمن عثر عليه من غير
غلبة ظن فله اجران وان اجتهد واخطاه ولم يصب اجر واحد على ما تحمله من الكد والمشقة في الطلب والثاني
وهو ان يكون على ذلك الحكم امارة او دلالة فهو قول جماعة لكن بعضهم قال ان المجتهد غير مكلف باصابة
تلك الدلالة لخفائها ولهذا كان المخطئ معذورا ماجورا وهو قول الفقهاء وينسب الى ابي حنيفة والشافعي
وقال آخرون انه مامور بطلبها وان فاته ذلك وغلب على ظنه شيء آخر تغير التكليف وصار مامورا بالعمل
بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تخفيفا واما الثالث وهو ان عليه دليلا قطعيا فهو مذهب جماعة
لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطئ هل يستحق الاثم ام لا فذهب بشر المريسي الى استحقاقه
الاثم ونفاه الباقون والثاني ان القاضي لو قضى بخلافه هل ينقض قضاؤه ام لا فالاصم قال بالنقض ومنعه
الباقون والحق من هذه المذاهب ما اختاره المصنف طاب ثراه وهو ان لله تعالى في كل واقعة

حكما معينا وان عليه دليلا قطعيا فان اخطأ وبذل اجتهاده فهو معذور لنا وجوه الاول ان المجتهدين
اذا اعتقد احدهما رجحان الامارة الدالة على الثبوت واعتقد الآخر رجحان الامارة الدالة على النفي كان
احد هذين الاعتقادين خطأ والخطأ منهي عنه فاحد هذين الاعتقادين منهي عنه بيان ذلك ان
احدى الامارتين اما ان يكون راجحة على الاخرى او لا يكون فان كان الاول كان اعتقاد ذي الامارة
المرجوحة خطأ لكونه غير مطابق وان كان الثاني كان اعتقاد كل منهما خطأ لذلك ايضا فاذن خطأ احد المجتهدين
المختلفين لازم وكذا قطعي فلا يكون قول كل مجتهد مصيبا وهو المطلوب وفيه نظر
فان ما ذكرتموه لازم على تقدير اعتبار رجحان واحد المجتهدين امارة غيره من م
ونسبتها الى امارته لان اعتقاد رجحان احدى الامارتين على الاخرى بدون ذلك محال
وهذا الاعتبار والنسبة غير لازم في مجرد الاجتهاد لجواز عدم تفطن احدهما لامارة صاحبه اذ المجتهد
اذا ظفر بدليل ظني على حكم شرعي وغلب على ظنه ذلك الحكم وجب عليه العمل به وان غفل عن الامارة المفيدة
لظن نقيضه سلمنا لكن لا يلزم من خطأ احدهما في اعتقاد رجحان امارته خطأوه في الحكم المرتب على
تلك الامارة والنزاع انما هو فيه الثاني ان المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم بناء على طريق اولا والثاني
باطل لانه لو كلف بحكم معين من غير دليل عليه كان تكليفا بما لا يطاق وان كلف بالحكم لزم القول في الدين
بمجرد التشهي وهو باطل اتفاقا واما الاول فاما ان يكون ذلك الطريق خاليا من المعارض اولا فان كان
الاول تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه مخطئا وان كان الثاني فاما ان يكون احدهما راجحا على الآخر اولا
والاول يوجب تعين العمل بالراجح بالاجماع والعامل بالمرجوح يكون مخطئا والثاني وهو عدم رجحان
احدهما على الآخر يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما وعلى التقديرين يكون الحكم باحدهما على
التعيين خطأ فثبت انه على كل تقدير لا يكون كل مجتهد مصيبا وفيه نظر فان لقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون مكلفا بحكم ما مبني على امارة خالية من المعارض او راجحة عليه عنده لا في نفس الامر وح لا يلزم
خطأه من لم يقف في ذلك الحكم لاحتمال استناده في الحكم المخالف الى امارة خالية من المعارض او راجحة
عليه في اعتقاد ذلك المجتهد فلا يكون مخطئا في ذلك الحكم وان اخطأ في اعتقاد عدم المعارض او رجحان
الامارة عليه قال البحث الثاني الحادثة ان نزلت بالمجتهد في نفسه الخ اقول الحادثة التي ليس عليها

عليها دليل قطعي اما ان تنزل بالمجتهد او بالمقلد فان نزلت بالمجتهد فاما ان يتعلق بنفسه خاصة او
يتعلق بغيره فان كانت مختصة به عمل على ما يؤدي اجتهاده اليه فان استوت عنده امارات الثبوت
والنفي تخير في العمل بايهما شاء او عاود الاجتهاد الى ان يظهر له رجحان احديهما على الاخرى فيعمل
على الراجحة ويطرح المرجوحة وان تعلقت بغيره فان كان في الحق المتنازع مما يجري فيه الصلح كالتنازع
في الاموال اصطلحا فيه اما بان يقتسماه او يتفرد به احدهما او يرجعا الى حاكم يفصل بينهما ان وجد
فان فقد تراضيا بمن يحكم بينهما فمن حكم عليه منهما بحكم لم يكن له الرجوع عنه وان كان مما لا يجري
فيه الصلح كما في البضع وفيه بكنايات الطلاق مثل قوله للزوجة المدخول بها انت بائن ثم راجعها فانه
سائغ عند الشافعي ويستمر على وطيها غير سائغ عند ابي حنيفة لانه نوى وقوع الطلاق بالكنايات
بائنا فلا سبيل له عليها الا الى حاكم يفصل بينهما سواء كان صاحب الواقعة مجتهدا او حاكما او لم يكن
احدهما اذ الحاكم لا يجوز له ان يحكم لنفسه على غيره بل طريقه ان ينصب من يقضي بينهما وان كان الذي
نزلت به الحادثة مقلدا عمل بفتوى المجتهد ان اتحد الحق عليه المجتهدون وان تعدد فان اختلفوا عمل
على فتوى الاعلم الازهد فان تساووا في العلم والزهد تخير في استفتاء من شاء منهم ولو كان احدهما
اعلم من الآخر والآخر ازهد من الاول فالاقرب العمل بفتوى الاعلم لقوة ظن اصابته الحق اما اذا
تغير اجتهاد المجتهد فان كان قد اداه اجتهاده الى حكم ثم اداه ثانيا الى نقيضه فاما ان يكون في
حق نفسه او في حق غيره فالاول مثل ان اداه اجتهاده الى ان الخلع فسخ لا يلحقه حكم الطلاق فنكح
امرأة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده واداه الى اعتقاد كونه طلاقا فان كان قد حكم بصحة ذلك النكاح
حاكم قبل تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في استمراره لان حكم الحاكم لما اتصل به اكده
وقواه فلم يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان لم يحكم به حاكم لزمه مفارقتها اتفاقا ولم يحل له الاستمرار على
نكاحها وفي هذا نظر لان حكم الحاكم لا يغير الشيء عما هو عليه فان كان الحق ثابتا في نفس الامر لم يؤثر فيه
حكم القاضي وان كان منتفيا لم يثبت بحكم الحاكم والثاني مثل ان يتزوج العامي المختلعة ثلاثا بفتوى
المفتي اياه باباحة ذلك ثم تغير اجتهاد ذلك المفتي فالاصح انه يجب عليه مفارقتها كما لو تغير

اجتهاد متبوعه عن القبلة في اثناء الصلاة فانه يتحول من الجهة الى الاخرى بخلاف القاضي فانه متى اتصل
بالحكم المجتهد فيه استقر ولا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي
وهو ما نقطع ان رتبة الحكم وعلته نصا قاطعا او ثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ينقض
اجماعا لظهور خطائه قطعا اما لو تغير الاجتهاد المتأيد بالحكم والقضاء بالاجتهاد المتأيد بالحكم والقضاء
بالاجتهاد الطارئ عليه فانه لا يؤثر ولا ينقض به الحكم اذ لو جاز للحاكم نقض حكم نفسه او حكم غيره لمجرد تغير
اجتهاده المفيد للظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية
وذلك يفضي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة التي ينصب
الحاكم لها قال البحث الثالث المجتهد ان ذكر دليل فتياه اولا لم يجب تكرير الاجتهاد الخ اقول
المجتهد اذا افتى بحكم فان كان دليل ذلك الحكم حاضرا في ذهنه وهو ذاكر له فهو مجتهد ويجوز له الفتوى
به وان كان قد نسيه لزمه ان يستأنف الاجتهاد فان اجتهد واداه اجتهاده الى خلاف فتواه
اولا افتى بما اداه اجتهاده ثانيا والاليق ان يعرف من استفتاه اولا رجوعه عن اجتهاده
الاول ومصيره الى الحكم الثاني لان ذلك المستفتي انما يعول على قوله وفتواه فاذا ترك
هو قوله وفتواه بقي عمل المستفتي بعد ذلك عملا بغير موجب كما روي عن ابن مسعود انه كان
يقول باشتراط الدخول في تحريم نكاح ام الزوجة فلما صحب اصحاب رسول الله ص وذكرهم فكرهوا
ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان افتاه بذلك وقال سألت اصحابي فكرهوا وان
لم يجتهد ثانيا لم يجز له الفتوى عند قوم لانه لا يستند في حكمه الى دليل ولا امارة وقيل بالجواز لانه
لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي تمسك به في الحكم كان طريقا مفضيا اليه موجبا لحصول
الظن به حصل له الآن ظن ان الذي افتى به صحيح فلزم الفتوى به لجواز العمل بالظن قال
الفصل الرابع في المفتي والمستفتي وفيه مباحث الخ اقول يشترط في المفتي والحاكم امور الاول
الايمان فلا يقبل فتوى غير المؤمن ولا حكمه لانه لم يحكم بما انزل الله فيكون فاسقا ظالما وقد ظهر
ان الفاسق لا يقبل فتواه ولا يمضي حكمه لوجوب التثبت عنده غيره وينبغي في الايمان البلوغ

هو الموفق المعين

البلوغ والعقل الثاني العدالة ولا بد من اعتبارها في المفتي والحاكم لما تقدم ولان
ليس بعدل لكونه منحطا عن رتبة قبول الشهادة فاولى ان ينحط عن رتبة قبول الفتوى
ونفوذ الحكم الثالث العلم وهو معتبر في المفتي والحاكم لوجهين احدهما ان الفتوى والحكم مع
الجهل قول في الدين بمجرد التشهي وهو محرم اجماعا وثانيهما ان كلا من الفتوى والحكم مع الجهل قول
على الله تعالى بما لا يعلم وهو محظور لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله ولا تقف
ما ليس لك به علم وفيهما نظر اما النظر الاول فللمنع من الملازمة لجواز استناد المفتي والحاكم
الى التقليد وليس ذلك قولا في الدين بمجرد التشهي واما النظر الثاني فلان الآية الاولى غير جارية التقليد
على حقيقتها على ظاهرها والا لما جاز بناء الفتوى والحكم على الادلة الظنية وهو باطل اتفاقا فيجب
التأويل اما في لفظ القول بان يحمل على القول الجازم او في لفظ العلم بان يحمل على ما هو اعم من
مفهومه الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن وح لا يبقى الفتوى والحكم اذا استند كل منهما الى التقليد
قولا على الله بما لا يعلم والآية الثانية خطاب مع الرسول ع وهل لغير المجتهد الفتوى بما
يحكيه عن غيره من المجتهدين ام لا اختلف الناس والحشوية والتعليمية وجوزوا التقليد
فيه بل ربما اوجبه قوم والمختار الاول لنا ان تحصيل العلم باصول الدين واجب على النبي
ومتى كان كذلك كان واجبا علينا اما الاول فلقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واما الثاني
فلقوله تعالى فاتبعوه وغير ذلك هذه الآية مما تقدم من الادلة على وجوب التأسي به عم ولان
الاجماع واقع على تحريم تقليد غير المحق لما لا يؤمن من ارتكاب الخطاء وانما يعلم المحق من
غيره بالنظر والاستدلال واذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا وفيه نظر اذ لا يلزم
من كونه مجتهدا في معرفة الحق امتناع كونه مقلدا في غير ذلك من المطالب الاصولية احتج
المجوزون بان النبي لم يكلف الاعرابي الجاهل باكثر من الشهادتين وكان يحكم
بايمانه وما ذلك الا لاكتفائه ص بالتقليد في الاصول والجواب انه على تقدير تسليم
اكتفائه منه بذلك فانما كان لعلمه بكون الاعرابي عالما بتلك الاصول من ادلة خفية

وان لم يتمكن من التعبير عنها وعن الجواب عن الشبهات الواردة عليها على انا نمنع من
انتفائه م بالشهادتين كيف والامر بالنظر عام في مثل قوله تعالى قل انظروا اولم يتفكروا
في خلق السموات والارض قال البحث الثالث العامي يجب عليه التقليد في الفروع الخ
اقول الواقعة اذا نزلت بالمكلف فان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء اذا لم يتمكن
من الاجتهاد ولو تمكن من الاجتهاد قبل فوات الغرض من حكم تلك الواقعة تخير ان شاء
قلد وان شاء اجتهد كما تقدم وان كان عالما فاما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد
او لا والاول اما ان يكون قد اجتهد وغلب على ظنه حكم تلك الواقعة او لا فان كان
الاول تعين عليه العمل بما اداه اليه اجتهاده ولم يجز له تقليد غيره من المجتهدين
في خلاف ما اداه اليه اجتهاده اجماعا وان لم يكن قد اجتهد فالاكثر على انه يتعين
عليه الاجتهاد ولا يجوز له التقليد وجوزه احمد وسفيان الثوري مطلقا وعن ابي حنيفة
في ذلك روايتان وجوز الشافعي لمن بعد الصحابة تقليد الصحابي دون غيره ومحمد بن
الحسن تقليد العالم الاعلم وبعضهم فيما يخصه دون ما يفتي به وابن سريج فيما يخصه
اذا خاف الفوات ولو اشتغل بالاجتهاد واختار المصنف الاول واحتج عليه بانه
يتمكن من تحصيل العلم بطريق اقوى وهو الاجتهاد فتعين عليه فعله اما الاول فلان
مقدور اذ التقدير انه مجتهد قادر على الاجتهاد واما قلنا ان الظن الحاصل من
الاجتهاد اقوى من الظن الحاصل من تقليد غيره من المجتهدين فلان الظن الحاصل
من تقليد المجتهد المغاير له متوقف على صدق ذلك المجتهد في ان ما امر به
هو الذي اداه اليه اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه واما
الثاني فلان العمل باقوى الظنين المستندين الى الطريقين شرعيين واجب اجماعا
قال البحث الرابع لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي الخ اقول
الاتفاق واقع على انه لا يجوز للعامي استفتاء من يتفق لان احتمال العامية قائم

قائم بل هو ارجح من حيث اصالة عدم العلم وكون العامية اغلب على اشخاص
الناس ولا يشترط علم المستفتي لصحة اجتهاد المجتهد اذ لا وسيلة الى ذلك الا بعد
كونه مجتهدا فيحرم عليه الاستفتاء ولقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا
تعلمون اوجب الله تعالى سؤال اهل الذكر عند عدم العلم مطلقا من غير تقييد بالعلم
بكون اجتهاده حقا بل الواجب على المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه اجتماع
وصفي العلم والورع فيه ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل
يكفيه البناء على الظاهر وذلك بان يراه مقتصيا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجتماع
الناس عليه والعمل بفتواه واقبال المسلمين على سؤاله واسترشاده وتعظيمه و
اكرامه ولا يجوز للعامي تقليد من يظنه خاليا من العلم والدين وذلك لان نظر العامي
في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الامارات فكما انه لا يجوز له العمل بالامارة مع عدم اعتبار
مقتضاها لقيام معارضها او لغير ذلك كذا لا يجوز للمقلد ان يقلد من لا يعتقد
كونه مجتهدا ان اتحد تعين على العامي تقليده وان تعدد فان اتفقوا على الحكم
وجب عليه المصير اليه وان اختلفوا فيه وجب عليه الاجتهاد في معرفة الاعلم والاورع
منهم لان ذلك طريق الى قوة ظنه فيجري مجرى قوة ظن المجتهد عند تعارض الامارات
وهو مذهب جماعة من الاصوليين والفقهاء كاحمد بن حنبل وابن سريج والقفال
من الشافعية وقال القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخير
في تقليد من شاء منهم لان العلماء في كل عصر لم ينكروا على العوام ترك النظر في احوال
العلماء وتقارب المجتهدين في العلم والورع وهذا ممنوع واذا نظر فغلب على ظنه
المساواة تخير في تقليد من شاء منهم لان ذلك يجري مجرى الامارتين المتعارضتين عند
تساويهما ومنع قوم من جواز وقوع هذا الفرض كما منعوا من استواء طرفي الحل والحرمة
في شيء واحد وقد تقدم البحث في ذلك وان ظن رجحان احدهم على الباقين فاما

ان يكون في صفتي العلم والورع فيتعين للاستفتاء وكذا ان ترجح على غيره في احدى الصفتين
مع مساواته له في الاخرى ويكون ذلك لحكم ترجيح احدى الامارتين على الاخرى في تعين
العمل عليها واما اذا ترجح في احدى الوصفين المذكورين وترجح غيره عليه في الاخرى بان كان
احدهما ارجح في العلم والاخر ارجح في الورع قال قوم ترجح الاعلم لاستفادة الحكم من علمه لا من
ورعه وقال اخرون بالعكس لقوة الظن بصدق الاشد ورعا في اخباره من غيره وان
الغرض علما وطريق علم العامي بالاعلم والازهد وغلبة ظنه عليه بذلك التسامع
من الناس والقرائن المفيدة للعلم او الظن به لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي
ذلك لكونه متعذرا عليه ما دام عليها ولا يجوز للعالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد
الافتاء بقول مجتهد آخر سواء كان ذلك المفتي حيا او ميتا من غير ان يحكيه عنه لان
في ذلك تلبيسا لان العالم انما يسئل عما عنده وما استفاده من اجتهاده لا عما قلد فيه
غيره اما لو كان يحكي عن المجتهد فان كان حيا وسمعه منه مشافهة او نقله اليه ثقة
او كتب اليه كتابا يأمن منه الغلط واللبس ويعمل عليه والا فلا وقد تقدم ذلك
ولا يجوز للعامي تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابة المفضول اضعف
ومع معارضة اجتهاد الافضل الغالب على الظن اصابته يرتفع ظن اصابة المفضول
ويظن خطائه فلا يجوز تقليده واذا قلد العامي احد المجتهدين المتساويين
في ظنه في حكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم يجز له الرجوع فيه في ذلك الحكم الى غيره اجماعا
وجوز بعضهم العدول عنه في مساوي ذلك الحكم لا به بعينه وهو اختيار المصنف طاب ثراه
والحق انه ان تجدد ظنه رجحان غير ذلك المجتهد عليه في العلم والورع جاز له تقليده
في امثال ذلك الحكم لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك جاريا مجرى تغير اجتهاد المجتهد
اما تقليد مجتهد آخر في مخالف ذلك الحكم فالاكثر على جوازه لان العلماء في كل عصر سوغوا
للعامي استفتاء كل عالم في مسألة ولم ينقل عن احد من السلف الحجر على العامة في ذلك

في ذلك ولو كان محذورا لما يسع لهم اهماله والسكوت عن انكاره ولان كل مسألة
لها حكم في نفسها فكما لم يتعين الاول للاتباع في المسألة الاولى فكذا في الاخرى و
منعه قوم ولو عين العامي مذهبا معينا المجتهد كالشافعي وابي حنيفة وقال انا على
مذهبه وملتزم به فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسألة من المسائل قال
قوم نعم نظرا الى ان التزامه بالمذهب المعين غير ملزم له وانكره آخرون لان الالتزام
بالمذهب كالالتزام بالحكم المعين في الحادثة المعينة وفصل آخرون فقالوا كل
مسألة اتصل بها عمله على مذهب الاول لا يجوز له العدول عنها الى غيره وما لم يتصل
بها عمله فيجوز له الرجوع عنها الى غيره والاصح جواز العدول الى مذهب الغير على تقدير
ظهور رجحانه في العلم والورع او في احدهما على الاخر كما تقدم قال الفصل الخامس فيما
اختلف المجتهدون فيها وفيه مباحث الخ اقول لما فرغ من ذكر طرق الاحكام الشرعية التي
وقع الاتفاق من الاصوليين عليها او اكثرهم على كونها طرقا شرع في ذكر ما وقع فيه الخلاف
منها وفي مباحث الاول استصحاب الحال وهو حجة عند جماعة من الشافعية كالمزني
والصيرفي والغزالي خلافا للسيد المرتضى رضي الله عنه وابي الحسين البصري والغزالي ~~خلافا للسيد~~
~~المرتضى رضي الله عنه وابي الحسين~~ واكثر الحنفية واختار المصنف طاب ثراه الاول واحتج عليه بوجوه
الاول ان العلم بوجود الشيء الممكن بقاؤه في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال وكذا
العلم بعدم الشيء والعمل بالظن واجب وكلاهما ممنوعين لكونه حجة الا هذا القدر اما الاول فلعلم
كل احد بالوجدان ولا يزال العقل يقضي بذلك من غير ارتياب في اكثر الوقايع اذا لم
يحصل له معارض وعلى ذلك بني اكثر مقاصد العقلاء في امور معاشهم واسفارهم
كما هو الحال في التجار الذين يجوبون العقار ويتحملون الاخطار والمشاق بقطع المسافات
البعيدة المعهود فيها بعض الامتعة المطلوبة لهم كسفرهم الى بلاد الهند لطلب الادوية
الحارة وسفر اهل الجزيرة الى البصرة طلبا للتمر وما ذاك الا لما عهدوه من وجود الامتعة المذكورة

فى ذلك المواضع والعلم بذلك ضرورى وربما احتج بعضهم على هذا المطلوب بان الباقى مستغنى
عن المؤثر والحادث مفتقر اليه فيكون ارتفاع الواقع وجودا كان او عدما مرجوحا على استمراره
وبان الباقى لا يتوقف الا على وجود الزمان المستقبل ومقارنته الباقى له ولذا التغيير نوّه امّا
لذا الاول فيتوقف على وجود الزمان المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنة
الوجود او العدم بذلك الزمان ووجود ما يتوقف على شيئين حسب اغلب على الظن مما
يتوقف عليها وعلى امر ثالث واما الثانى فظ وهذا الاستدلال لا حاجة اليه فى اثبات المطلب
المذكور لكونه اجلى من هذه الادلة ومقدماتها ولان ذلك مركوز فى عقول العقلاء
وان غفلوا عن هذه القضايا الثانى اكثر الاحكام الشرعية مبنية على الاستصحاب
فيكون حجة اما الاول فلان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يطرء عليه ما يزيل حكمه
اما مطلقا كالناسخ او بعض مدلولاته كالتخصيص للعام والتقييد للمطلق او معارضته
دليل راجح عليه ولا وسيلة الى العلم بانتفاء ذلك الا من الاستصحاب واما الثانى فبيّن
الثالث الاجماع واقع على ان الشك فى وجود الطهارة ابتداء يمنع من الدخول فى الصلوة
ويوجب تجديدها والشك فيها بعد حصولها فى الزمان الماضى لا يمنع من الدخول
فى الصلوة ولا يسقط فرض تجديدها ولو لا كون بقاء الشىء على ما كان عليه راجحا لم
يكن كذلك لانه اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او يكون الاستصحاب
وعدمه متساويين ويلزم من الاول جواز الدخول فى الصلوة من غير تجديد طهارة
فى الصورة الاولى وعدمه فى الصورة الثانية وهما باطلان اجماعا ومن الثانى اما
جواز الدخول فى الصلوة فى الصورتين جميعا من غير طهارة او عدمه فيهما جميعا والاجماع
واقع على خلافه واحتج المخالف بان التسوية بين الوقتين فى الحكم اما ان تكون لاشتراكهما
فى مقتضى ذلك الحكم او لا فان كان الاول كان الحكم فى الزمان الثانى ثابتا بالقياس
لا بالاستصحاب وان كان الثانى كان تسوية بين الوقتين فى الحكم من غير دليل وهو بط
بالاجماع والجواب ان التسوية بينهما ان العلم بثبوت الحكم فى الزمان الاول يقتضى

يقتضى ظن ثبوته على ذلك الوجه فى الزمان الثانى والعمل بالظن واجب ولا يلزم من نفى
القياس نفى مطلق الدليل لان القياس دليل خاص ونفى الخاص لا يستلزم نفى العام اذا
عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا فى ان النافى هل عليه اقامة الدليل على نفى المدعى
ام لا فقال قوم لا دليل عليه لاتفاق الفقهاء على انه لا دليل على منكر الدين لكونه نافيا
ولا على من انكر وجوب صلوة سادسة او صوم شوال ولتعذر اقامة الدليل على النفى
كتعذره على اقامة الدليل على براءة الذمة وقال آخرون لا بد من دليل وهو اختيار السيد
المرتضى ره وابى الحسين البصرى والغزالى واوجب قوم عليه الدليل فى العقليات دون
الشرعيات والمصنف طاب ثراه قال ان كان مراد القائل بانه لا دليل عليه ان النفى اذا كان حاصلا
من قبل ان يغلب على الظن بقائه اذا لم يطرء ما يزيل ذلك الظن فهو حق وهو بعينه عين
القول بالاستصحاب وقد مضى الكلام فيه وبيان كونه حجة وان كان مراده غير ذلك
وهو ان الحكم بالنفى فيما لا يكون ممتنعا بالضرورة غير محتاج الى دليل فهو بط لان ذلك النفى
ان لم يكن معلوما بالضرورة فلا بد له من طريق نعلم به فيجب ذكره عند الدعوى لينظر
فيه كما يجب على مدعى الاثبات وبالجملة فان الممكن من حيث هو هو متساوى النسبة الى
طرفى الثبوت والنفى فلا يجوز الحكم باحدهما الا لمرجح وهو الدليل وقد وقع الاتفاق
على وجوب اقامة الدليل على الوحدانية وقدم الصانع تعالى وحاصل الدعوى الاولى نفى
الشريك له والثانية نفى الحدوث والبداية عن وجود الله تعالى والجواب عما تمسك به
الاولون ان نفى الدليل على المنكر ليس لكونه نافيا ودلالة العقل على سقوط الدليل عن
النافى بل بحكم الشرع وهو قوله ع البينة على المدعى واليمين على المنكر على انه يلزم
باليمين على ذلك النفى وهو قائم مقام الحجة وقد اسقطوا الحجة فى بعض صور الاثبات
كما فى دعوى الودعى رد الوديعة وتلفها وكما لم يكن فى ذلك دلالة على سقوط الدليل عن
المثبت وكذا المنكر وانتفاء وجوب صلوة سادسة وصوم شوال معلوم من دين الاسلام
ضرورة ولانه لو كان ثابتا لاشتهر لم يكن ثابتا ويمنع تعذر العلم بالنفى كيف والتكليف بالقاصر

الدليل على نفى الشريك عن الصانع تعالى ثابت بالاتفاق ولقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله قال
البحث الثالث الاستحسان وقد ذهب اليه اكثر الحنفية الخ اقول هذا هو الطريق الثانى من
الطرق المختلف فيها وهو المسمى بالاستحسان والكلام فيه اما فى ماهيته او احكامه اما الاول
فاعلم ان الاستحسان لغة استفعال من الحسن ويطلق على ميل الانسان الى ما يهواه من
الصور والمعانى والافعال وان كان مستقبحا عند غيره واما معناه فقد اختلفوا فى تعريفه
فحده بعض الحنفية بانه دليل ينقدح فى نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة
العبارة عليه واخرون منهم بانه عبارة عن العدول عن موجب قياس الى موجب قياس
اقوى منه ومنهم من قال انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل اقوى منه وقال الكرخى انه
الاستحسان عبارة عن العدول فى مسئلة عن مثل ما حكم به فى نظايرها الى الخلاف لوجه
هو اقوى وحاصله راجع الى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله
بدليل طار عليه اقوى منه من نص او اجماع او غيرهما وقد ظهر انه لا يتحقق بين هؤلاء
المختلفين نزاع فى حجية الاستحسان فى المعنى لانه بالتفسير الاول ان حصل المجتهد تردد
بين كونه دليلا محققا ووهما فاسدا لم يجز له التمسك به اجماعا وان تحقق كونه دليلا
شرعيا فلا نزاع فى جواز التمسك به مع عدم المعارض وبالتفسير الثانى يتفق على كونه
حجة عند القائلين بان القياس حجة اذ لا نزاع بينهم فى تقديم اقوى القياسين على
اضعفهما وكذا بالتفسير الثالث فان حاصله راجع الى تخصيص العلة وقد تقدم البحث فيه
واما الرابع فكذلك فان العمل بالدليل الراجح وتقديمه على الدليل المرجوح متفق
اتفاقا وتحصل النزاع فى بحث الاطلاقات اللفظية وتلقيب كل واحد من هذه المعانى
بالاستحسان قال البحث الثالث مذهب الصحابى ليس حجة لجواز الخطاء عليه ولمخالفة
كل واحد منهم صاحبه الخ اقول قد اشتمل هذا البحث على ذكر باقى الطرق المختلف فيها
وهى ثلثة الاول قول الصحابى اعنى الذى ليس من اهل البيت الذين ثبت عصمتهم عليهم السلام
ليس بحجة خلافا للقوم حيث ذهبوا الى انه حجة مطلقا ولاخرين حيث قالوا انه حجة

حجة ان خالف القياس والحق انه ليس بحجة مطلقا لنا ان كل واحد من الصحابة
الذين يجوز عليهم الخطاء والغلط ومن هذه حاله لا يكون قوله بمجرده حجة ولان
الصحابة اختلفوا فى كثير من المسائل كما فى مسئلة توريث الجد مع الاخوة ومن قال
لزوجته انت على حرام او غيرها وتناقض اقوالهم فيها فلو كان قول الصحابى بمجرده حجة
على غيره لزم وجود النقيضين وهو مح وفيه نظر فان للمانع ان يمنع من لزوم ما ذكر تم
وذلك لان كون قول الصحابى حجة فى الجملة لا ينافى عدم وجوب العمل به عند قيام المعارض
له الراجح عليه او المساوى كغيره من الطرق الشرعية فان كل واحد منها لا يجب العمل به
عند قيام المعارض له الراجح عليها او المساوى ولا يخرج بذلك عن كونه حجة وطريقا
شرعيا فى الجملة ووجود النقيضين انما يلزم على تقدير استواء المختلفين منهم
فى العلم والزهد والورع ووجوب العمل بهما وهو ممنوع بل يتعين التخيير كما فى العام
عند تساوى المجتهدين فى نظره والجمع عند تساوى الامارتين الثانى ذهب بعض
الفقهاء الى ان عدم الدليل على الحكم الشرعى دليل على عدمه واستدل عليه بان الحكم
الشرعى لا بد له من دليل شرعى كما تقدم والا لزم تكليف ما لا يطاق وذلك الدليل اما
اجماع او قياس كقصة معاذ الدالة على انحصار ادلة الحكم الشرعى فى الثلاثة المذكورة
فان لم يظفر المجتهد بدليل منها غلب على ظنه عدمه والعمل بالظن واجب ولان الدليل
كان معدوما والاصل استمراره واذا لم يكن الدليل موجودا لم يكن الحكم موجودا وهذا فاسد
فان عدم دليل الثبوت لو كان دليلا على عدم الثبوت لكان عدم الدليل على العدم دليلا
على عدم العدم لعدم اولوية احد طرفى الحكم اعنى وجوده وعدمه فى المحل المشكوك ثبوت
الحكم له لكونه ممكنا وعدم العدم وجود فيكون الحكم المشكوك فيه معدوما وموجودا
فى ذلك المحل فيجتمع النقيضان وهو مح بالضرورة وتعيين المصنف طاب ثراه عن الثالث المذكور
بالعكس انما هو على سبيل المجاز اذ ليس ذلك عكسا حقيقة الثالث اختلفوا فى انه هل
يجوز ان يقول الله تعالى للنبى عم او للعالم احكم بما شئت فانما تحكم بالصواب فجوزه يونس

بن عمرو وجوزه ابو علي الجبائي في حق النبي دون غيره وتوقف الشافعي وجمهور المعتزلة
على امتناعه واحتجوا عليه بوجوه الاول انه موجب لسقوط التكليف فان الشارع اذا
قال المكلف ان اخترت الامر الفلاني فافعله وان لم تختره فلا تفعله كان ذلك عين
الاباحة فلا يكون تكليفا وفيه نظر للمنع من ايجابه سقوط التكليف عنه كيف وهو
مامور بالحكم باحد ذينك الطرفين وملزم بذلك الحكم ويؤاخذ على تركه سلمنا
لكن لا يلزم من سقوط التكليف بذلك سقوط سائر التكاليف عنه اللهم الا ان يقال المراد
بذلك تفويض الحكم اليه في كل امر وهو في اسقاطه التكليف عنه بما دل عليه النص اولم يدل
لكن ذلك مما لم يقل به احد الثاني المكلف لا ينفك من احد النقيضين اعني الفعل و
الترك وليستحيل تكليف الانسان بما يستحيل انفكاكه عنه لكونه تحصيلا للحاصل وليس ذلك
كالتكليف بخصال الكفارة المخيرة لان المكلف يمكنه الانفكاك عنها جميعا وفيه نظر فان
التكليف انما هو بالحكم بتعيين احد الطرفين وذلك مما يمكن المكلف عنه وليس حاصلا
حتى يكون ايامه تحصيلا للحاصل الثالث القصد الى الفعل انما يحسن اذا علم المكلف او
ظن كونه حسنا و ذلك يميز الحسن عن القبح قبل الاقدام على الفعل بامارة او دلالة يوجب تميز ل
تقتضي ذلك فلو لم يتقدم علمها يكون تكليفا بما لا يطاق وفيه نظر للمنع من كون حسن
القصد الى الفعل مشروطا بعلم كون ذلك الفعل حسنا او ظنه وان كثيرا من الافعال الصادرة
من المكلف يستحسنها العقلاء مع عدم شعورهم بعلم الفاعل بحسنها بل
ومع علمهم بعدم شعوره بذلك الا ترى ان العبد اذا امره سيده بفعل حسن
فامتثل فان العقلاء يمدحونه على الامتثال ويقضون بحسنه وان ذهلوا عن كونه
عالما او ظانا بحسن الفعل المامور به بل وان علموا ذهوله عن حسنه الرابع لو جاز ذلك
في حق العالم لجاز في حق العامي وهو باطل اجماعا وفيه نظر للمنع من الملازمة قال
البحث الرابع في كيفية الاستدلال الخ اقول لفظ الاستدلال لغة استفعال من الطلب
طلب الدليل واصطلاحا يطلق على معنيين احدهما عام وهو ذكر الدليل مطلقا سواء

سواء كان عقليا او نقليا قطعيا او ظنيا والثاني خاص وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا
ولا قياسا والمراد هنا المعنى الاول واعلم انه لا بد وان يكون بين الدليل والمطلوب مناسبة وتلك المناسبة
انما يكون باشتمال احدهما على الاخر فان اشتمل المطلوب على الحجة فهو الاستقراء وهو ماخوذ من تتبع القرى
قرية بعد اخرى لان المستقري يتتبع الجزئيات جزئيا بعد جزئي فاذا وجدها متفقة في الحكم حكم على الكلي بذلك
لما يثبت له الحكم مثال ذلك اذا رأينا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ ووجدنا الفرس
والحمار والاسد والجمل كذلك حكمنا بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فقد اشتمل المطلوب وهو
قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ على دليله وهو قولنا الانسان يحرك فكه الاسفل عند
المضغ والفرس والحمار والاسد والجمل كذلك لان قولنا كل حيوان شامل لهذه الحيوانات المذكورة
ولجميع ما عداها من انواع الحيوان وهذا غير مفيد لليقين لجواز كون بعض جزئيات ذلك الكلي مخالفا
للمذكورات كما لو قال قائل في التمساح انه يحرك عند المضغ فكه الاعلى لا الاسفل هذا اذا لم يكن الاستقراء
حاصرا للجزئيات اما لو كان حاصرا كان مفيدا لليقين مثل قولنا كل عدد فهو اما زوج او فرد وكل زوج
يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فانه يلزم كل عدد يعده الواحد يقينا وان كان بالعكس بان كان
الدليل مشتملا على المطلوب فهو القياس في عرف اهل النظر وعرفوه بانه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم
عنها لذاتها قول آخر وان اشتمل الدليل والمطلوب على امر ثالث وهو علة في ثبوت ذلك الحكم المشترك
بينهما فهو التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء قياسا وقد سبق البحث فيه وفي احكامه وهو في الحقيقة مركب
من الاستقراء والقياس لانا اذا اثبتنا علية وصف المقيس عليه للحكم كالاسكار للتحريم باعتبار وجوده
في الاصل كالخمر لزم منه صدق قولنا كل مسكر حرام فيتألف قياس اقتراني بقولنا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام
ينتج النبيذ حرام والصغرى يقينية والكبرى معلومة بالاستقراء لكن لم توجد الاخرى يكذا قيل وفيه نظر فانا
لا نسلم ان صدق الكبرى مستفاد من الاستقراء فانه قد تقدم انه لا يكفي وجود الوصف مع الحكم في كونه علة
ما لم ينضم اليه نوع آخر من نص او مناسبة او اعتبار او غير ذلك والاستقراء ليس كذلك بل يكفي فيه مجرد اقتران
الحكم بالصورة المعتبرة والقياس المفيد لليقين اعني المشتمل على المطلوب لا بد فيه من مقدمتين لان النسبة مجهول المطلوب
الى موضوعه بالايجاب او السلب لا بد وان يكون كسبية لاستحالة الاستدلال على الضروري ولا بد من

متوسط بينهما يكون بثبوت محمول المطلوب له او سلبه عنه بينا او ثبوت ذلك المتوسط لموضوع المطلوب او سلبه عنه كذلك
فوجب تركبه من مقدمتين يشتركان في ذلك المتوسط وتتباينان بطرفين آخرين فان كانت احديهما
مشتملة على المطلوب او نقيضه بالفعل سمي القياس المؤلف منهما استثنائيا والا سمي اقترانيا فالقياس منها ل
الاستثنائي مركب من مقدمتين احديهما شرطية وهي التي تحلل عند حذف الادوات الى قضيتين والاخرى
استثناء احد جزئي تلك الشرطية او نقيضه لينتج عين الاخر او نقيضه وهو قسمان متصل ومنفصل لانه
لما كان مركبا من مقدمتين احديهما استثنائية اما بعين احد جزئي القضية الاخرى او نقيضه وتلك القضية
المستثنى منها لا بد من تركبها من جزئين بينهما نسبة اما بالايجاب او السلب وتلك النسبة اما باللزوم والاتصال
او رفعه او بالعناد والانفصال او رفعه فان كان الاول كانت القضية شرطية متصلة والجزء الذي دخل عليه
حرف الشرط يسمى مقدما والاخر وهو الذي يدخل عليه حرف الجزاء يسمى تاليا ويسمى القياس المؤلف منها ومن
استثناء احد جزئيها او نقيضه متصلا كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان
او لكنه ليس حيوانا فهو ليس انسانا وان كان الثاني كانت القضية منفصلة والقياس المؤلف منها
ومن استثناء احد جزئيها يسمى منفصلا كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فهو
ليس بفرد لكنه فرد فهو ليس بزوج اما المتصل فشرط انتاجه ان يكون الشرطية فيه لزومية وهي التي يكون التالي
فيها لازما للمقدم لامر يوجب ذلك كالعلية وغيرها وانما كان ذلك شرطا لان المرجع في هذا القياس الى
الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وانما يتحقق ذلك في اللزومية
لا في الاتفاقية ويجب ان يكون رفع جزئيها او وضعهما معلوما فلا يحصل للقياس المؤلف منها فائدة ولجواز
مصاحبة احد الجزئين للاخر في وقت وخلوه عنه في آخر فلا يتحقق الانتاج لجواز مغايرة وقت الاستثناء
لوقت المصاحبة ويجب كونها كلية او كون الرفع او الوضع اعني الاستثناء كليا او كون وقت اللزوم
والوضع او الرفع واحدا لانه لولا ذلك لم يتحقق الملزوم لاحتمال كون وقت الاتصال غير وقت
الاستثناء فلا يتحقق الانتاج ومع تحقق هذه الشرائط ان استثني عين المقدم انتج عين التالي وان
استثني نقيض التالي انتج نقيض المقدم لان المقدم ملزوم للتالي ويجب وجود اللازم عند تحقق الملزوم
الملزوم وعدم الملزوم عند عدم اللازم ولا ينتج استثناء عين التالي ولا استثناء نقيض المقدم لان اللازم

اللازم جاز ان يكون اعم من ملزومه ووجود الاعم غير مستلزم لوجود الاخص فكذا ارتفاع الاخص لا يوجب
الارتفاع الاعم ولو علم مساواة المقدم للتالي في العموم والخصوص انتج استثناء عين التالي عين المقدم
واستثناء نقيض المقدم نقيض التالي فلهذا القياس حينئذ اربع نتائج من استثناء عين المقدم
ونقيضه واستثناء عين التالي ونقيضه واما المنفصل فشرطه ان تكون المنفصلة فيه عنادية وان يكون
المقدم كليا او الاستثناء او يكون وقت الانفصال والاستثناء واحدا اما الاول فلان الانفصال
الاتفاقي لا يكفي لجواز ان لا يبقى حال الاستثناء ومع ذلك لا يدل رفع احد جزئيها ولا وضعه على رفع الاخر
ولا على وضعه واما الثاني فلانه لولاه لجاز كون الاستثناء عند عدم الانفصال فلا يتحقق النتيجة ثم المنفصلة
قد تكون حقيقية وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق والكذب وهي مركبة من القضية ونقيضها
او مساوي نقيضها كقولنا هذا العدد اما زوج او لا زوج وهذا العدد اما زوج او فرد ولها اربع نتائج حاصلة
من استثناء عين كل واحد من جزئيها والنتيجة نقيض الاخر ومن استثناء نقيض كل منهما ينتج بجزء
عين الاخر مثل هذا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه
ليس بفرد فهو زوج وان كانت مانعة الجمع وهي التي يمتنع اجتماع طرفيها على الصدق دون الكذب
مثل هذا الجسم اما ان يكون انسانا او فرسا وهي مركبة من القضية وما هو اخص من نقيضها فلا ينتج
من استثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الاخر واستثناء نقيض كل من الجزئين غير منتج لانه
اعم من عين الاخر والعام لا يستلزم الخاص ولا يستلزم عدمه وان كان مانعة الخلو وهي التي
يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب دون الصدق مثل اما ان يكون هذا ملونا او لا يكون اسود
وهي مركبة من القضية وما هو اعم من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء نقيض اي الجزئين كان
ينتج عين الاخر كما لو قلت لكنه ليس ملونا انتج فهو ليس باسود ولو قلت لكنه اسود انتج فهو
ملون ولا ينتج استثناء عين احدهما نقيض الاخر ولا عينه اما الاول فلان كل واحد من الجزئين
اعم من نقيض الاخر والعام لا يستلزم الخاص واما الثاني فلان احدهما لو استلزم الاخر لكان
ارتفاع اللازم موجبا لارتفاع الملزوم فيجتمع النقيضان لان ارتفاع كل منهما يوجب تحقق
الاخر فلو قلت لكنه ملون لم يلزم ان يكون اسود ولا انه لا اسود ولو قلت لكنه ليس باسود لم يلزم

كونه ملونا ولاشئ من الحجر بملون واما الاقتراني فان كان الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين محمولا في الصغرى
موضوعا في الكبرى مثل كل حيوان جسم وكل جسم محدث فهو الشكل الاول وهو اظهر الاشكال وابينها ولذا
لم يشترط في انتاجه المحصورات الاربع وان كان بالعكس موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى مثل كل جسم محدث
وكل حيوان جسم فهو الشكل الرابع وان كان محمولا فيهما جميعا مثل كل جسم مؤلف ولاشئ من القديم
بمؤلف فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما مثل كل جسم مؤلف وكل جسم محدث فهو الثالث
ولكل واحد من هذه الاشكال شرائط لا يتحقق بدونها الانتاج اما الشكل الاول فشرطه بحسب بيقين
الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الانتاج المتيقن
لانه يصدق لاشئ من الانسان بفرس وكل فرس صهال والحق السلب ولو قلنا في الكبرى وكل فرس حيوان
كان الحق الايجاب واما الثاني فلانه يصدق كل انسان حيوان وليس كل حيوان ناطقا والحق الايجاب ولو
قلنا في الكبرى وليس كل حيوان صاهلا لكان الحق السلب وضروبه الناتجة اربعة الاول من موجبتين
ينتج موجبة كلية مثل كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا الثاني من كليتين والصغرى موجبة مثل كل ج ب
ولاشئ من ب ا فلاشئ من ج ا الثالث من موجبتين والصغرى جزئية مثل بعض ج د وكل د ا
ينتج بعض ج ا الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب
ولاشئ من ب ا ينتج بعض ج ليس ا واما الشكل الثاني فشرطه بحسب الكيف اختلاف
مقدمتيه بالايجاب والسلب بحيث يكون احدهما موجبة والاخرى سالبة وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول
فلانه لو اتفقتا في الايجاب لم يحصل الجزم بالنتيجة فانه يصدق كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان
والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق السلب ولو اتفقتا في السلب لم يحصل
الجزم بالانتاج ايضا لانه يصدق لاشئ من الانسان بفرس ولاشئ من الناطق بفرس والحق الايجاب
ولو قلت في الكبرى ولاشئ من الحمار بفرس كان الحق السلب واما الثاني فلانه يصدق كل انسان
ناطق وليس كل فرس ناطقا والحق السلب ولو قلت في الكبرى وليس كل حيوان ناطقا كان الحق الايجاب وضروبه
الناتجة ايضا اربعة وكل منها لا يتبين نتيجته الا برده الى الشكل الاول الاول من كليتين والصغرى
موجبة مثل كل ج ب ولاشئ من ا ب ينتج لاشئ من ج ا وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة

الى الكبرى لينتج ما ينافي الصغرى بان يقول لو لم يصدق لاشئ من ج ا لصدق نقيضه وهو بعض
ج ا فيضم مع الكبرى هكذا بعض ج ا ولاشئ من ا ب ينتج بعض ج ليس ب وهو الضرب الرابع من
الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليرتد الى الاول وهو الضرب الثاني منه هكذا كل ج ب ولاشئ
من ب ا ينتج لاشئ من ج ا الثاني من كليتين والكبرى موجبة مثل لاشئ من ج ب
وكل ا ب ينتج لاشئ من ج ا وبيانه اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق لاشئ من ج ا لصدق
نقيضه وهو بعض ج ا ونضمه الى الكبرى هكذا بعض ج ا وكل ا ب ينتج بعض ج ب وهو يناقض
الصغرى وهو الضرب الثالث من الشكل الاول او بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة هكذا كل ا ب
ولاشئ من ب ج ينتج لاشئ من ا ج وينعكس الى قولنا لاشئ من ج ا وهو المطلوب وهذا هو الضرب
الثاني من الشكل الاول الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل
بعض ج ب ولاشئ من ا ب ينتج بعض ج ليس ا وبيانه اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا
بعض ج ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ج ا ونضمه الى الكبرى هكذا كل ج ا ولاشئ من ا ب ينتج لاشئ
من ج ب وهو يناقض الصغرى وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليصير الضرب
الرابع من الشكل الاول واما بالافتراض وهو ان يفرض موضوع الجزئية وهو البعض من ج المحكوم
عليه بالباء د فيصدق معنا مقدمتان كليتان احديهما كل د ب والاخرى كل د ج فنضم الاول وهو قولنا
كل د ب الى الكبرى وهو قولنا ولاشئ من ا ب ينتج لاشئ من د ا ثم نعكس الثانية الى قولنا بعض ج د
ونضمها الى هذه النتيجة هكذا بعض ج د ولاشئ من د ا ينتج بعض ج ليس ا الرابع
من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ليس ا وكل ب ا ينتج بعض ج
ليس ب وبيانه بالخلف بان يقول لو لم يصدق بعض ج ليس ب لصدق نقيضه وهو كل ج ب
فنضمه الى الكبرى وهو قولنا كل ب ا ينتج كل ج ا وهو يناقض الصغرى واما الشكل الثالث فشرطه
بحسب الكيفية ايجاب الصغرى وبحسب الكمية كلية احدى المقدمتين اما الاول فلانها لو كانت سالبة
لم يحصل الجزم بالانتاج لانه يصدق قولنا لاشئ من الانسان بحجر ولاشئ من الانسان بفرس مع
صدق السلب ولو قلت في الكبرى ولاشئ من الانسان بحمار كذب السلب ويصدق قولنا

لاشئ من الانسان بفرس وكل انسان حيوان والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى وكل انسان ناطق وكان
الحق السلب واما الثاني فلانه لو كان المقدمتان جزئيتين لم يجب ان يتحد الوسط فلا يجب التعدي من
الاوسط الى الاصغر كما تقول بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس مع كذب الايجاب ولو قلت وبعض
الحيوان ناطق كذب السلب فاذن ضروبه الناتجة ستة لان الشرط الاول اسقط ثمانية حاصلة من ضرب
السالبتين الصغريين مع الكبريات الاربع والثاني اسقط اثنين هما الموجبة الجزئية الصغرى مع
السالبتين الكبريين الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل ج ا ينتج
بعض ب ا وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج من الشكل الاول ما يناقض الكبرى
هكذا كل ج ب ولاشئ من ب ا ينتج لاشئ من ج ا وهو مضاد الكبرى المستلزم لصدق نقيضها
واما بعكس الصغرى ليرتد الى الضرب الثالث من الاول هكذا بعض ب ج وكل ج ا ينتج بعض ب ا
الثاني من كليتين والكبرى سالبة مثل كل ج ب ولاشئ من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وبيانه
اما بالخلف وهو بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى هكذا كل ج ب وكل
ب ا ينتج كل ج ا وهو يضاد الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول هكذا بعض ب ج ولاشئ من ج ا
ينتج بعض ب ليس ا الثالث من موجبتين والكبرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل بعض ج ب وكل
ج ا ينتج بعض ب ا وبيانه اما بالخلف بان نضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى هكذا بعض
ج ب ولاشئ من ب ا ينتج بعض ج ليس ا وهو نقيض الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الاول هكذا
بعض ب ج وكل ج ا ينتج بعض ب ا وهو الضرب الثالث من الشكل الاول واما بالافتراض بان
نفرض الموضوع وهو البعض الذي هو ج د وهو ب فيصدق مقدمتان كل د ج وكل د ب فنضم
الاول الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج وكل ج ا ينتج كل د ا ثم تجعل هذه النتيجة كبرى للثانية هكذا
كل د ب وكل د ا فبعض ب ا الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة
جزئية مثل بعض ج ب ولاشئ من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بالخلف بان يقول لو لم يصدق
قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ب ا فنجعله كبرى للصغرى لتصير هكذا بعض ج ب وكل ب ا
ينتج بعض ج ا وهو يناقض الكبرى او بعكس الصغرى بحيث يرتد الى الاول بان نقول بعض ب ج

ولاشئ من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المدعى واما بالافتراض بان نفرض الموضوع وهو
بعض ج د فيصدق كل د ج وكل د ب فنضم الاول الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج ولاشئ من ج ا ينتج
لاشئ من د ا ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية بان يقول كل د ب ولاشئ من د ا ينتج بعض ب ليس
ا الخامس من موجبتين والصغرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ا ينتج بعض
ب ا وبيانه اما بالخلف بان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا لصدق نقيضه وهو لاشئ من
ب ا ونضمه الى الصغرى فيصير هكذا كل ج ب ولاشئ من ب ا ينتج لاشئ من ج ا وهو يضاد الكبرى
واما بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة هكذا بعض ا ج وكل ج ب ينتج بعض ا ب وينعكس الى قولنا
بعض ب ا وهو المطلوب واما بالافتراض بان يفرض الموضوع في الكبرى د فيصدق كل د ج وكل د ا ثم
نجعل الاول صغرى للكبرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية هكذا
كل د ب وكل د ا ينتج بعض ب ا السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة
جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ليس ا ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بالخلف وهو ان يقول لو لم
يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب ا فنجعله كبرى للصغرى ليصير هكذا كل
ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وهو يناقض الكبرى او بالافتراض بان نفرض موضوع السالبة د
فيصدق كل د ج ولاشئ من د ا ينتج نضم الاول الى الصغرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب
ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب ولاشئ من د ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المطلوب
واما الشكل الرابع فشرطه بحسب الكم والكيف امران احدهما عدم اجتماع الخستين اعني
السلب والجزئية فيه الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية الثاني كلما كانت الصغرى موجبة
جزئية كانت الكبرى سالبة كلية فيسقط بذلك احد عشر ضربا اذ باعتبار الشرط الاول وهو
عدم اجتماع الخستين الا في الضرب المستثنى اعني الذي يكون صغراه موجبة جزئية وكبراه سالبة
كلية يسقط تسعة اضرب وهي الحاصلة من السالبة الجزئية الصغرى مع المحصورات الاربع الكبريات
والسالبة الجزئية الكبرى مع الثلث الصغريات وهي ما عدا السالبة الجزئية والموجبة الجزئية الكبرى
مع السالبة الكلية الصغرى والحاصل من ضرب السالبة الكلية مع مثلها وباعتبار الشرط الثاني

وعدم استعمال الموجبة الجزئية الصغرى الا مع السالبة الكلية الكبرى ضربان وهما الحاصلان من الموجبة
الجزئية الصغرى مع الموجبتين الكبريين فيبقى الناتج من ضروبه خمسة الاول من موجبتين كليتين
ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه اما بعكس الترتيب ليصير الضرب
الاول من الشكل الاول ثم عكس النتيجة او بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا
لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ا فنجعلها كبرى للصغرى ليصير الضرب الثاني من الشكل الاول
هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو يضاد الكبرى الثاني من موجبتين والكبرى
جزئية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه كالاول الثالث
من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية مثل لا شيء من ج ب وكل ا ج ينتج لا شيء من ب ا وبيانه
كما تقدم ايضا الرابع من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب ولا شيء من
ا ج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج
بعض ب ليس ا وهو الضرب الرابع من الشكل الاول او بالخلف بان نقول لو لم يصدق بعض ب
ليس ا لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب ا فنجعله صغرى للكبرى هكذا كل ب ا ولا شيء من ا ج ينتج
لا شيء من ب ج وهو نقيض الصغرى الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة
جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بعكس المقدمتين ليصير
هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا او بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق
قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ب ا فنجعله صغرى للكبرى هكذا كل ب ا ولا
شيء من ا ج ينتج لا شيء من ب ج وهو يناقض عكس الصغرى وعكسه يناقض الصغرى واعلم
ان البيان بالخلف عام في بيان ضروب الاشكال الثلثة كلها كما عرفت اما العكس والافتراض
فليس كذلك ولهذه الاشكال شرايط اخر بحسب الجهة لا يتحقق الانتاج الا معها اعرضنا عن ذكرها
لئلا يفضي الى التطويل وهي مذكورة على الوجه المفصل في الكتب المنطقية للافاضل ثراه وغيره فليطلب
من هناك البحث الثاني في الاعتراضات الى اخره اقول الاعتراضات وان تكثرت مختصة في اصل قال
يرجع الى قسمين احدهما المنع من مقدمات الدليل الذي ذكره المستدل على الحكم الذي ادعاه

ادعاه والثاني المعارضة في الحكم بالجملة باقامة دليل يدل على نقيض ذلك الحكم وهي خمسة وعشرون
اعتراضا الاول الاستفسار وهو طلب شرح مدلول اللفظ المذكور في الدليل ولا يحسن ذلك الا اذا
كان اللفظ مجملا مترددا بين محملين او محامل على السواء او كان غريبا لا يوقف الى معناه اذ الاستفسار
عن البين الواضح عناد ولهذا قيل ما ثبت فيه الاستبهام صح عنه الاستفهام وعلى المعترض بيان عنادة ل
كونه مجملا او غريبا فان قبل ظهور الدليل شرط لصحته وذلك انما يتم ان لم يكن اللفظ مجملا ولا غريبا
فيكون نفي الاجمال والغرابة شرطا في الدليل فعلى المستدل القيام به دون المعترض فالجواب ان الاجمال
لما كان خلاف الاصل كان نفيه ظاهرا فلم يحتج المستدل الى بيان نفيه فكان بيان ذلك على المعترض
ولا تسمع منه دعوى الاجمال والغرابة في اللفظ لكونه لم يفهم منه شيئا اذا كان ظاهرا مشهورا عند اهل اللغة
والشرع لانتسابه الى العناد اذ الظاهر عدم خفائه عليه اما لو بين الغرابة بطريق او الاجمال بالاشتراك
بسبب تردده بين احتمالين كفاه ذلك ولم يفتقر الى ذكر دليل التسوية بينهما اذ الاصل عدم الرجحان
والتوفر بيان التسوية وفرة المستدل على بيان تحقق الرجحان وانما قدم هذا السؤال على غيره لان
ما غايره متفرع على فهم المعنى ومتاخر عنه وهذا السؤال لفهم المعنى فهو مقدم عليه وجواب هذا السؤال
في دفع الاجمال بسبب الغرابة التفسير والشرح ان عجز عن ابطال غرابته وفي دفع الاجمال بجهة الاشتراك
منع تعدد محامل اللفظ ان امكن او بيان الظهور في مقصوده اما بالنقل عن اهل اللغة او الشرع
او بيان انه مشهور فيه والشهرة اية الظهور او بقرائن معينة الثاني فساد الاعتبار وهو عبارة عن
مخالفة القياس للنص ومعناه ان ما ذكرته من القياس لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه لمخالفته النص
لا بفساد في وضع القياس وتركيبه وجوابه اما بالطعن في سند النص المذكور ان امكن او منع ظهور
اللفظ في المقصود او التاويل كما في قول الشافعي في مسئلة تارك التسمية ذبح من اهله في محله فيحل كناسي
التسمية فيقال هذا مخالف للنص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل
هذا متاول بذبح الكفار بدليل جري ذكر الله على قلب المؤمن وان لم يتلفظ الثالث فساد الوضع
وهو كون الجامع قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم مثل قول الشافعي في اثبات كون تكرار
المسح على الرأس سنة مسح فيسن فيه التكرار كالاستطابة فيقول المعترض المسح معتبر بالنص في كراهة

التكرار في المسح على الخفين وجوابه ببيان المانع من التكرار في صورة النص لتعرضه للتلف وهو نقض
لوجود الوصف في المسح هنا منفكا عن الحكم وهو استحباب التكرار الا انه يثبت النقيض فان
ذكره باصله فهو القلب وقد تقدم وان بين مناسبته للنقيض من غير اصل من الوجه المدعى فهو القدح
في المناسبة لاستحالة مناسبة الوصف الواحد لحكمين متناقضين من جهة واحدة ومن غير الوجه المدعى
لا يقدح لامكان اشتمال الوصف على جهتين يناسب بكل جهة منهما حكما مثل كون المحل مشتهى فانه
يناسب الاباحة لارادة الى طرد التحريم لقطع الطماع النفس الرابع منع الحكم في الاصل وانما اخره
عما تقدم من الاعتراضات لانه من قبيل النظر في تفاصيل القياس وما تقدم نظر في القياس في الجملة نظر ل
فالنظر في الجملة متقدم على النظر في التفصيل مثاله قول الشافعي في ازالة النجاسة بالخل مائع لا يرفع
الحدث فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن فيقول الحنفي معترضا امنع الحكم في الاصل فان الدهن عندي
مزيل لحكم النجاسة وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل اذا توجه منع حكم الاصل عليه فقال
قوم يكون منقطعا لانه انتقل من الكلام للدلالة على حكم الفرع الى الدلالة على حكم الاصل فاذا منع المعترض
حكم الاصل فان لم يشرع المستدل في اقامة الدليل على تحقق الحكم في الاصل لم يتم مطلوبه وهو انقطاع
وان شرع في ذلك فقد ترك ما هو بصدده وعدل عنه الى غيره من الدليل الاخر وهو انقطاع ايضا
وقال اخرون لا يكون منقطعا لانه انما انتقل الدليل على حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا بالدلالة
على حكم الاصل فكما يتوقف دليله على وجود علة الاصل في الاصل وعلى وجودها في الفرع وعلى علية
الوصف كذا يتوقف على اثبات حكم الاصل لانه احد اركان القياس وكما لا يمنع احد من تقدير
القياس عقلا عند منع وجود علة الاصل ومنع كونها علة فيه ومنع وجودها في الفرع باثبات مطلوبه
مطلوبه والاستدلال عليه لمنعه من ذلك فكذا يجب ان لا يمنع هنا من الاستدلال على الحكم صح
ليستوي الجميع في افتقار القياس اليه وجوابه بان يبين تحقق الحكم في الاصل بنقل وغيره الخامس منع
وجود العلة في الاصل وانما اخره عن منع حكم الاصل لما عرفت من ان علة حكم الاصل متفرعة
على ثبوت حكم الاصل كما تقدم مثاله قول الشافعي في جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا
فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيقول المعترض امنع وجوب الغسل سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه

وجوابه بذكر ما يدل على وجود ذلك الوصف المدعى كونه علة في الاصل من عقل او حس او شرع على حسب
حال ذلك الوصف في كل مسئلة السادس منع علية الوصف المدعى كونه علة ويسمى سؤال المطالبة
وهو اعظم الاسئلة الواردة على القياس لعموم وروده على كل وصف يدعى كونه علة للحكم وانما اخره
عما قبله من الاسئلة لان علية الوصف صفة للوصف فتحققها يتوقف على تحققه ضرورة كون وجود الصفة
فرع وجود الموصوف وقد اختلف في قبوله والحق ذلك لان اثبات الحكم في الفرع مما لا يمكن استناده
الى مجرد حكم الاصل من غير جامع بينهما والجامع يجب كونه في الاصل بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة على ما سبق
والوصف الطردي يمتنع ان يكون باعثا فيمتنع التمسك به في القياس فلو لم يقبل هذا السؤال افضى
الى التمسك بالاوصاف الطردية المحضة ولا يخفى فساده فان قيل لا معنى للقياس الا رد فرع
الى اصل بجامع بينهما فقد اتى المستدل بذلك فخرج عن وظيفته فعلى المعترض القدح فيه
فالجواب المنع من تحقق القياس فيه اذا كان الجامع فيه مما لا يغلب على الظن كونه علة للحكم
فيه وجواب هذا السؤال ببيان ما يدل على علية الوصف من نص او مناسبة او غيرهما مما
سبق من طرق العلة السابع عدم التاثير وهو عبارة عن ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه
في اثبات الحكم او نفيه وقد قسمه الجدليون الى اربعة اقسام الاول عدم التاثير في الوصف وهو ان يكون
الوصف الماخوذ في الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا شبه كما يقال في صلوة الصبح صلوة لا يجوز قصرها فلا
تقدم الاذان على وقتها كالمغرب فان عدم جواز القصر وصف طردي بالنسبة الى الحكم المذكور وهو
عدم تقديم الاذان على الوقت وحاصل هذا السؤال يرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف للحكم
للحكم المدعى كونه علة له وهو سؤال المطالبة وجوابه جواب سؤال المطالبة وقد تقدم الثاني
عدم التاثير في الاصل وهو ان يكون الوصف قد استغنى عنه في اثبات الحكم في الاصل لمعنى
بغيره وذلك كما يقال في بيع الغايب بيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء او السمك
في الماء فان ما وجد في الاصل من العجز عن التسليم مستقل في اثبات الحكم وهو عدم صحة البيع
واختلفوا فيه فرده الاستاد ابو اسحق الاسفرايني لان حاصله يرجع الى اثبات علة اخرى
للحكم في الاصل وتعليل الحكم الواحد بعلتين غير ممتنع عنده وقبله اخرون محتجين بانه متى ظهر

فى الاصل ما يصلح للتعليل وراء ما ذكره المستدل احتمل تعليل الحكم بهما معا او بكل واحد منهما او بواحد منهما اما
معين او مبهم على وجه لو تعين احدهما امتنع التعليل بالآخر فعلى الاول يمتنع الالحاق اذا لم يكن الفرع
مشتملا عليهما وعلى الثانى يمتنع ايضا لاستحالة تعليل الواحد بعلتين تامتين وعلى الثالث يلزم منه الترجيح
من غير مرجح وهو محال فكذا ملزومه وعلى الرابع لا يتحقق الالحاق على تقدير تحقق احد الوصفين
فى الفرع دون الاصل لجواز كون ذلك الآخر هو العلة وحقيقة هذا الاعتراض المعارضة فى الاصل
وجوابه اما بالمنع من وجود الوصف المعارض به فى الاصل او المطالبة بتاثيره اذا كان طريق اثبات العلة
من جانب المستدل المناسبة او الشبه دون السبر والتقسيم او بيان كونه ملغى فى جنس الاحكام
كالطول والقصر ونحوهما او كونه ملغى فى جنس الحكم المعلل وان كان مناسبا كالذكورة فى باب العتق
او بيان كونه مستقلا فى اثبات الحكم فى صورة ما دون وصف المعارض به لظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا
الطعام بالطعام فى معارضة المطعوم بالكيل فان الطعم علة مستقلة لظاهر الخبر المذكور اذ تعليق
الحكم على الوصف مشعر بعليته او بيان رجحان ما ذكره من الوصف على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه
الترجيحات الى بقية الثالث عشر عدم التاثير فى الحكم وهو ان يذكر فى الدليل وصفا لا تاثير له فى الحكم المعلل
كما يقال فى مسئلة المرتدين اذا اتلفوا اموالنا فى دار الحرب ~~فان الاتلاف~~ طائفة مشركة فلا يجب عليهم
الضمان بتلف اموالنا فى دار الحرب كاهل الحرب فان الاتلاف فى دار الحرب لا تاثير له فى نفى الضمان فى
استواء الحكم عندهم بين الاتلاف فى دار الحرب ودار الاسلام وحاصل هذا يرجع الى عدم التاثير فى الوصف
لان الاتلاف فى دار الحرب وصف وان ادرج فى الحكم الرابع عشر عدم التاثير فى الفرع وهو عبارة عن
كون الوصف المدعى عليته للحكم لا يطرد فى جميع صور النزاع وان كان مناسبا كما يقال فى المرأة زوجت
نفسها بغير اذن وليها فلا يصح نكاحها كما لو قال زوجت بغير كفو فلا يصح نكاحها كما لو قال زوجت
بغير كفو لان تزويجها نفسها من غير كفو وان كان مناسبا للحكم وهو بطلان النكاح الا انه لا يطرد
فى جميع صور النزاع اذ النزاع واقع فيما اذا زوجت نفسها من الكفو وغير الكفو وحاصل هذا
يرجع الى عدم التاثير فى الحكم لان تزويجها نفسها مستقل بعدم الصحة لقوله عم لا نكاح الا بولى وليس
راجعا الى عدم التاثير فى الاصل لان التزويج من غير كفو مؤثر فى الاصل الخامس عشر القدح فى

فى مناسبة الوصف المعلل به وذلك انما يلزم من ترتب الحكم على وفقه لها تحصيلا للمصلحة المطلوبة
مع وجود مفسدة مساوية لتلك المصلحة او راجحة عليها وجوابه ببيان رجحان تلك المصلحة على المفسدة
بطريق مفصل يختلف باختلاف المسائل وله اثبات الرجحان بطريق اجمالى يطرد فى جميع المسائل
وذلك ان يقول لو لم يترجح المصلحة على المفسدة المعارضة لها مع البحث التام وعدم الاطلاع
على ما يمكن اضافة الحكم اليه فى محل التعليل سوى ما ذكرته لزم ثبوت الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل
السابع عشر القدح فى افضاء الحكم الى المقصود وهو ما علل به كما لو علل حرمة المصاهرة على التابيد فى حق
المحارم بالحاجة الى رفع الحجاب بين الرجال والنساء المفضى الى الفجور فاذا كان التحريم مؤبدا انسد
باب الطمع فى مقدمات الهم بها والنظر اليها بشهوة المفضية الى الفجور فيقول المعترض هذا الحكم
غير صالح للافضاء الى هذا المقصود من حيث ان سد باب النكاح ادعى الى التحذر او الوقوع فى الفجور
لكون النفس مائلة الى ما منعت منه غالبا وجوابه بان الحرمة المؤبدة مما يمنع فى النظر الى المرأة
بشهوة عادة والامتناع المعتاد على مر الاوقات وتطاول الازمنة يصير كالامتناع الطبيعى
كالامهات وبه يتحقق انسداد باب الفجور الثامن عشر كون الوصف المعلل به باطنا خفيا كما لو
علل بالرضا والقصد فانه قد يقال الرضا والقصد من الاوصاف الباطنة الخفية التى لا يطلع
عليها بانفرادها فلا يكون معرفا للحكم الشرعى لا معرفة لان الخفى فى نفسه لا يكون معرفا لغيره
وجوابه ببيان انضباط الرضا بما يدل عليه من العبارات والصيغ الظاهرة وضبط القصد
بما ينبئ عنه من الافعال المشاهدة التاسع عشر كون الوصف المعلل به مضطربا غير منضبط
كالتعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع ونحو ذلك فانه قد يقال ان مثل هذه الاوصاف مما
تضطرب وتختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال ومثل هذا ليس من دأب الشرع فيه
رد الناس الى الاشياء الظاهرة المنضبطة دفعا للعسر عن الناس فى البحث عنها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر ومنعا للاضطراب فى الاحكام عند اختلاف الصور بحسب اختلاف هذه الامور
بالزيادة والنقصان والشدة والضعف وجوابه اما ببيان كون ما علل به منضبطا بنفسه او بضابط
كضبط الحرج والمشقة بالسفر ونحوه العشرون المعارضة فى الاصل بمعنى آخر غير ما علل به المستدل

سواء كان مستقلا بالتعليل كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل فى البر بالطعم بالكيل او القوت
او غير مستقل بالتعليل على وجه يكون داخلا فى التعليل وجزءا من العلة وذلك كمعارضة من علل وجوب
القصاص فى القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح فى الاصل اعنى القتل بالمحدد ونحوه وقد اختلف
الجدليون فى قبوله فمنهم من رده بناء منه على انه لا يمتنع تعليل الحكم بعلتين كما سبق البحث فيه ولهذا
قالوا لو قدرنا انفراد ما ذكره المستدل بجرده عن المعارض صح كونه علة اجماعا وانما صح التعليل
به كونه صالحا لذلك فى نفسه لا لعدم المعارض لان العدم لا يجوز كونه علة ولا جزءا منها لما تقدم
واذا صح التعليل به مع عدم المعارض صح التعليل به مع وجوده ولانه لا معنى للعلة الا ما ثبت
الحكم عقيبها مع المناسبة وهو موجود فى كل واحد من الوصفين فكان كل واحد منهما علة ومنهم
من قبله واوجب على المستدل القيام بالجواب عنه وهو اختيار جماعة من المتاخرين
لانه لما وجد فى الاصل وصفان احدهما الوصف الذى ذكره المستدل والوصف الذى ذكره
المعترض فاما ان يكون كل واحد منهما علة مستقلة للحكم او لا والاول باطل لما تقدم من امتناع تعليل
الحكم الواحد بعلتين مستقلتين والثانى اما ان يكون العلة الوصف الذى ذكره المستدل وحده
او الذى ذكره المعترض وحده او مجموعهما بحيث يكون كل واحد منهما جزءا من العلة والاولان
باطلان لانه ترجيح من غير مرجح فتعين الثالث وح يمتنع تعدية الحكم من الاصل الى الفرع ولذا
لم يجتمع فيه الوصفان وبتقدير ورود الاحتمالات الثلاثة يمتنع التعدية على تقديرين منها
وهو كون العلة المجموع منهما وكونها الوصف الذى ذكره المعترض وامكان التعدية على تقدير واحد
وهو كون العلة وصف المستدل فيكون عدم التعدية ارجح لان وقوع احتمالين اغلب
من وقوع احتمال واحد والحق ان اسناد الحكم الى احد الوصفين المتناسبين بعينه صح
ليس بغير ترجيح يكون تحكما كما لو اعطى فقيها فقيرا قريبا وهل على المعترض بيان انتفاء الوصف
الذى ابداه لمعارضة المستدل عن الفرع ام لا قال قوم نعم لان مقصوده الفرق بين الاصل والفرع
وذلك لا يتم الا بانتفائه اذ على تقدير تحقق ذلك الوصف فى الفرع يكون الفرع ملحقا بالاصل على
التقادير الثلاثة وهو مطلوب المستدل فلا يتم غرض المعترض وقال آخرون لا يجب عليه

ذلك لانه ان كان موجودا فى الفرع افتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق
والا فلا يصح وفصل آخرون فقالوا ان صرح المعترض بقصد الفرق بين الفرع والاصل وجب
عليه بيان انتفاء الوصف الذى ابداه عن الفرع وان لم يصرح بقصد ذلك لم يجب بان
يقول هذا الوصف قد ثبت انه لا بد من ادراجه فى التعليل لما ذكرت من الدليل فان كان
غير متحقق فى الفرع ثبت الفرق وان كان متحققا فيه فالحكم بكونه ثابتا فى الفرع بمجموع الوصفين
فثبت ان المستدل لم يذكر فى الابتداء العلة بتمامها بل بعضها وان الامرين قدر فى الاشكال
لازم وهل يفتقر المعترض الى اصل الوصف الذى عارض به المستدل ليشهد له بالاعتبار قال
قوم لا وهو المختار لان حاصل هذه المعارضة اما نفى الحكم لعدم العلة كنفى وجوب القصاص
فى المثقل لعدم العلة وهى مجموع القتل العمد العدوان بالجارح او صد المستدل عن التعليل بالوصف
الذى ذكره وعلى كلا التقديرين لا يحتاج الى اصل آخر وايضا فاصل المستدل هو اصل المعترض
فانه كما يشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذا يشهد لوصف المعترض بالاعتبار وجوابه اما بمنع
وجود الوصف الذى ادعاه المعترض فى الاصل او بعدم صلاحيته للعلية لعدم تاثيره وعدم انضباطه
او المطالبة بتاثيره ان كان متعينا بالمناسبة او الشبه لا بالسبر والتقسيم الثالث عشر المعارضة
فى الفرع بما يقتضى نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهرا او بوجود مانع للحكم او بفوات شرط
ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او شرطا على مثل طريق اثبات المستدل كون الوصف الذى
علل به علة وقد اختلف فيه فرده قوم وقبله آخرون اما الاولون فقالوا المعارضة استدلال
وبناء وحق المعترض ان يكون هادما لا بانيا واما الآخرون فقالوا انه لما كان الاستدلال وبناؤه
ملزوما لهدم ما بناه المستدل لمقاومة دليله لدليله كان مقبولا اذ لا حجر على المعترض فى سلوك
طرق الهدم خصوصا اذا لم يكن له هادم سواه فانه ح لو لم يقبل لزم ابطال مقصود المناظرة
واختلت فائدة البحث والاجتهاد وجوابه ان يقدح فيه المستدل بما كان للمعترض ان
يقدح فيه لو كان المستدل متمسكا به ولو عجز عن جميع ذلك فقد اختلفوا فى جواز دفعه
بالترجيح لدليله فمنهم من منعه لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا الا انه لا يخرج

عن كونه اعتراضا وان صح جوازه ولانه مهما ترجح ما ذكره المستدل على دليل المعترض بوجه
من وجوه الترجيح تعين العمل به والغا دليل المعترض وهو مقصوده الرابع عشر الفرق
وهو عبارة عن المعارضة في الاصل والفرع معا حتى لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا واختلفوا
في قبوله فمنعه قوم لما فيه من الجمع بين اسولة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع
ومنهم من قبله وجعله عبارة عن سؤالين وهو مذهب ابن شريح وآخرون جعلوه سؤالا
واحدا لاتحاد المقصود منه وهو الفرق وان اختلفت صيغته وقد تقدم البحث في ذلك وجواب
جواب المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع وقد عرفته وباقي الاعتراضات واجوبتها
تقدمت وحيث انتهى كلام المصنف طاب ثراه الى هنا فلنقطع الكلام حامدين
لله تعالى على تواتر نعمه وتظافر آلائه وقسمه ومصلين على سيد
المرسل وخاتم الانبياء محمد المصطفى واله الائمة
الاصفياء صلوة لا انقطاع لها
ولا انقضاء والحمد لله وحده
قد تم هذا الكتاب
المستى بغنية
اللبيب
في شرح التهذيب بعون الله الملك الوهاب المجيب على يد عبد الحقير المذنب الجاني محمد نصير
ابن علي مدد غفر الله له ولوالديه وجميع المؤمنين والمؤمنات
بمحمد واله الامجاد سنة ١٢٥٢